UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01880688 5

ALBERT THIBAUDET

TRENTE ANS DE VIE FRANÇAISE

III

LE BERGSONISME

★

édition originale

nrf

PARIS
ÉDITIONS DE LA
NOUVELLE REVUE FRANÇAISE
3, RUE DE GRENELLE

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/lebergsonisme01thibuoft

LE BERGSONISME

ALBERT THIBAUDET

TRENTE ANS DE VIE FRANÇAISE

III

LE BERGSONISME

★

ÉDITION ORIGINALE

nrf

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

PARIS
ÉDITIONS DE LA
NOUVELLE REVUE FRANÇAISE
3, RUE DE GRENELLE

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE APRÈS IMPOSITIONS SPÉCIALES CENT HUIT EXEMPLAIRES IN-QUARTO TELLIÈRE SUR PAPIER VERGÉ LAFUMA-NAVARRE AU FILIGRANE DE LA NOUVELLE REVUE FRANÇAISE, DONT HUIT EXEMPLAIRES MARQUÉS DE A A H, CENT EXEMPLAIRES RÉSERVÉS AUX BIBLIOPHILES DE LA NOUVELLE REVUE FRANÇAISE, NUMÉROTÉS DE I A C, ET SEPT CENT QUATRE-VINGT-DIX EXEMPLAIRES IN-16 JÉSUS SUR PAPIER VÉLIN PUR FIL LAFUMA-NAVARRE DONT DIX EXEMPLAIRES HORS COMMERCE, MARQUÉS DE a A j, SEPT CENT CINQUANTE EXEMPLAIRES RÉSERVÉS AUX AMIS DE L'ÉDITION ORIGINALE NUMÉROTÉS DE 1 A 750, ET TRENTE EXEMPLAIRES D'AUTEUR HORS COMMERCE NUMÉROTÉS DE 751 A 780, CE TIRAGE CONSTITUANT PROPREMENT ET AUTHENTIQUEMENT L'ÉDITION ORIGINALE.

EXEMPLAIRE N° 237

TOUS DROITS DE REPRODUCTION ET DE TRADUCTION RÉSERVÉS POUR TOUS LES PAYS Y COMPRIS LA RUSSIE. COPYRIGHT BY LIBRAIRIE GALLIMARD, 1923.

PRÉFACE

J'ajoute tout de même avec quelque hésitation ce livre à la bibliothèque qui a déjà été écrite, en tant de langues, sur la philosophie bergsonienne. Je sais tout le mépris qu'on peut éprouver pour cette littérature de commentaires, je connais les images peu flatteuses par lesquelles, depuis Montaigne, on s'est efforcé de la discréditer. Il serait pourtant facile de plaider en sa faveur. Commentaires, réflexions critiques, ou, d'une façon plus générale, critique, figurent la monnaie d'échange entre les maîtres et le public, entre les générations successives, entre les points de vue différents et hostiles qui sont impliqués dans la texture sociale et dans le progrès humain. Qu'est-ce que la philosophie en particulier, surtout depuis Socrate, sinon un véritable dialogue entre les philosophes, dialogue jamais terminé, et qui fournit toujours aux loisirs ingénieux, avec de nouveaux jardins, de nouveaux détours et de nouveaux ruisseaux, des approximations du vrai plus pénétrantes et plus riches ? M. Bergson a rajeuni ce dialogue, l'a conduit à un tournant où certains esprits ont cru apercevoir une nouvelle révolution socratique.

Je n'ose trop dire que je suis de ces esprits, mais j'oserais moins encore dire que je n'en suis pas. Pour apprécier pleinement cette philosophie de la durée, nous manquons en effet d'un élément capital, qui est sa durée elle-même. Nous lui voyons un passé, c'est-à-dire une mémoire historique, des éléments et des habitudes de pensée qu'elle tient, plus ou moins consciemment, de tout un élan vital philosophique. Nous lui voyons un présent, c'est-à-dire une *action* indiscutable sur la vie intellectuelle non seulement française, non seulement européenne, mais universelle. Et cette action légitime la place qu'elle doit tenir dans *Trente ans de pensée française*. Mais nous ne saurions voir encore son avenir. Nous sommes obligés de la classer

par rapport à son élément actuel, c'est-à-dire par rapport à son action, et surtout à son action sur nous-mêmes.

Action dont je dirais qu'elle empêcherait de porter un jugement impartial, si je ne savais par ailleurs qu'il est vain, et même contradictoire, de prétendre juger impartialement ses contemporains. Notre bonne volonté doit s'y essayer, mais notre bon sens doit nous dire qu'à moins d'un fol orgueil nous ne saurions nous vanter d'y avoir réussi. Je suis donc obligé de bien marquer ici mon équation personnelle.

Il n'est pas de pensée contemporaine à laquelle je doive plus qu'à celle de M. Bergson. J'ai été autrefois son élève, et j'en tiens un certain nombre de directions d'esprit. J'eusse gardé moins de goût de la philosophie si elle ne m'avait été enseignée dès le lycée par trois maîtres aussi peu oratoires l'un que l'autre : M. Lévy-Brühl, incomparable pour débrouiller les questions et exposer les systèmes dans une lumière égale, froide et salubre ; M. Georges Dumas, psychologue lumineux et chercheur, excitant et vivant ; M. Bergson qui cherchait peu à convaincre, encore moins à réfuter, et qui se contentait de penser et de construire à haute voix devant vous. J'eusse été certainement capable de faire l'effort nécessaire pour me débarrasser de la figure et du rythme de cette pensée, pour la ranger dans un musée d'influences et de compagnies intellectuelles dépassées, s'il ne m'avait apparu ensuite qu'elle coïncidait avec le style le plus pur de la vie philosophique. Résister aux enthousiasmes et aux antipathies spontanés, réagir contre tous les automatismes, et surtout contre le plus dangereux, celui du mécanisme intellectuel que nous nous sommes donnés à nous-mêmes, envisager chaque problème sous sa figure particulière, avec un corps individuel que ne saurait bien habiller un vêtement fait en série, tenir à l'unité réelle de cette attitude plus qu'à l'unité factice des résultats, voilà un ensemble de directions que je voudrais avoir mieux suivies en matière de critique et d'histoire, mais qui m'apparaissent comme le meilleur bénéfice d'une familiarité avec la pensée bergsonienne.

D'autre part cette pensée philosophique ne prend corps que dans une philosophie, ce style ne se manifeste que par une œuvre, ce mouvement ne se révèle bien que par l'image qui l'arrête en une figure générale. J'ai éprouvé le besoin de dessiner cette figure ; après avoir longtemps vécu avec elle comme on vit avec un portrait ou un marbre de son cabinet de travail, j'ai voulu voir ce qu'elle

rendait sous le crayon, — seule manière de la connaître de l'intérieur et de coïncider avec son élan créateur. Il se trouve qu'en dessinant cette figure je dessine une figure importante de la pensée française pendant ces trente ans.

La seule, ne l'oublions pas, qui soit en même temps une figure de la pensée universelle. Cette série de volumes a été conçue, exécutée en partie, pendant la guerre, et il était bien naturel qu'on y fît une place éminente aux deux maîtres du nationalisme français. Sans être précisément nationaliste (le mot tend à disparaître de notre langue intellectuelle et politique) je me sentais porté invinciblement à mettre en avant, dans ces trente ans, les valeurs nationales. Et loin de moi aujourd'hui l'idée de les déclasser. Mais, ayant vécu, depuis, souvent à l'étranger, j'ai pu voir que ces écrivains, qui tinrent une si grande place dans la vie intérieure française, en tiennent assurément beaucoup moins dans le rayonnement français, dans l'idée générale de la France. Et je sais bien ce qu'il y a de dangereux et de faux à se placer au point de vue de l'étranger. Mais un Français s'en dispense difficilement, et il est en somme possible de tourner ce penchant de vanité en une attitude de critique, de contrôle, de mise en place et de mise au point. L'art et la sagesse d'un Anatole France, la pensée d'un Bergson, sont aujourd'hui, autant et plus que des valeurs françaises, des valeurs planétaires. Toute civilisation moderne, dans le temps et l'espace, est faite d'alternances, d'accords, de conflits, d'équilibres entre des fonctions différentes. Les esprits qui répondent à ces fonctions différentes se gourment plus souvent qu'ils ne s'entendent. La division du travail humain fait qu'il est presque nécessaire qu'ils se comprennent peu les uns les autres. Le métier de la critique consiste à les comprendre les uns avec les autres, les uns par les autres, les uns contre les autres, comme la nature elle-même les produit, de chercher à épouser l'élan qui les dépose et les dépasse. Rien ne mérite dès lors mieux d'être utilisé par la critique que la psychologie bergsonienne de cet élan vital.

***

Ce livre est fait de notes écrites pour moi-même. Le publiant je pense qu'il sera utile à d'autres. Mais je ne voudrais pas qu'on lui demandât des services auxquels il serait peu propre.

Si les principaux aspects de la philosophie bergsonienne y sont

passés en revue, on n'y trouvera pas pour cela un exposé méthodique de cette philosophie. Ce travail a été fait suffisamment par d'autres Évidemment les livres de M. Bergson, à condition de ne pas se contenter d'une première lecture, sont plus clairs que toutes ces analyses, parfois déformées, inexactes ou tendancieuses. Mais on sait quels services a rendus le petit livre de M. Le Roy, lui-même philosophe original, qui s'est rallié comme James à la philosophie bergsonienne. C'est un guide clair, et, sauf en un point que nous verrons, assez sûr. On trouve même, plus élémentaire encore, un *Bergson for Beginners : a Summary of His Philosophy*, de Darcy B. Kitchen. Il va de soi que mon livre ne saurait rendre les mêmes services, et que les commençants qui l'ouvriraient perdraient leur temps.

Dans une première partie, j'ai cherché à isoler un peu artificiellement les directions d'une philosophie où l'idée même de direction a tant d'importance. Durée, changement, qualité, tension, action ne sont d'ailleurs que les points de vue d'une même méthode et les aspects successifs d'une même réalité.

Ces directions une fois aperçues, ce mouvement une fois épousé, une philosophie non complètement réalisée, mais complètement vivante, comporte trois démarches, s'explicite en trois parties.

D'abord une théorie de la connaissance spontanée sous ses deux formes : connaissance extérieure et connaissance intérieure, l'une et l'autre fondues d'ailleurs dans l'unité de l'être vivant et dans l'unité de la vie.

Ensuite une théorie de la connaissance réfléchie, ou méthode. Toute théorie de la méthode comporte, depuis Bacon, une *pars destruens* et une *pars construens*. La première expose et décompose les illusions de la connaissance spontanée, contre laquelle toute philosophie constitue une réaction. Illusions qui, pour M. Bergson, sont les illusions utiles et nécessaires de l'action. Cette logique de l'illusion utile n'est donc pas illusoire au point qu'elle ne soit portée par une vérité pratique. Mais la philosophie, qui ne se propose que connaissance pure et désintéressée, construit sa logique de la vérité en contrôlant l'illusion.

Cette logique de la vérité nous conduit à une idée du monde, — d'un monde qui dure. La cinquième partie, la principale de l'ouvrage, celle dont pourront se contenter les lecteurs pressés, dessine librement la figure du monde bergsonien. Je me permets d'insister sur le sens de ce mot : *librement*.

Dans cette quatrième partie, et même dans les autres, il ne faudrait pas qu'on vît une analyse véritable de la doctrine de M. Bergson. Encore une fois, je n'ai nullement voulu ajouter un exposé nouveau à ceux qui ont été fournis par d'excellents exégètes. Ayant essayé de saisir le sens intérieur de cette philosophie, m'étant habitué à prolonger en elle et par elle l'élan vital de la philosophie humaine (sans prétendre l'y arrêter, et d'ailleurs M. Bergson lui-même ne le prétend pas), je me suis placé non au point de vue du bergsonisme, mais au point de vue de l'élan vital du bergsonisme en tant qu'il continue l'élan vital de la philosophie. J'ai constamment oscillé autour de sa pensée, je l'ai interprétée, prolongée, parfois contredite. Le dernier chapitre de mon livre est intitulé le *Dialogue avec les Philosophes*, et il est employé à analyser et à commenter l'attitude de M. Bergson envers quelques-uns des grands philosophes du passé. Mais le livre tout entier n'est autre chose qu'un *Dialogue avec un Philosophe*. Dans les jardins, ou dans l'École d'Athènes, où se passe ce dialogue, M. Bergson, qui représente aujourd'hui, à peu près, sur la planète, l'*agmen* de l'élan philosophique, n'est pas le personnage central. Au centre, ou plutôt au principe, se trouve ce double personnage, cet hermès œkiste de la cité philosophique, qu'est le couple indivisible Socrate-Platon. Philosopher c'est s'approcher de ce dialogue perpétuel, écouter, réfléchir, parler, noter, savoir qu'après nous il se continuera sur un registre plus haut encore, mais sans qu'aucun de ses moments l'emporte en dignité sur ce tout unique qu'est sa courbe indivisible, et souple, et lente, — c'est-à-dire sur sa durée.

C'est à peine si M. Bergson prend part à certains moments de mon dialogue. On trouvera dans ce livre des chapitres sur l'art, la religion, la morale, l'histoire, alors que M. Bergson ne s'est jamais expliqué là-dessus, ou ne s'est expliqué que par allusions fragmentaires, et il serait illégitime de systématiser ces allusions en vues d'ensemble. Allons plus loin. Il est extrêmement probable que si M. Bergson donnait un jour une philosophie historique ou religieuse, une esthétique et une morale, leur marche et leurs conclusions seraient très différentes de celles qui apparaissent ici. Mais le Bergson qui formulerait, comme Hegel ou Spencer, un système de philosophie complète ne saurait exister qu'en imagination. Ce qui est bergsonien, c'est de croire qu'en continuant à réfléchir, à penser librement et consciencieusement sur ces principes de la durée, du mouvement, de l'expérience interne,

de l'élan vital, on arrivera peut-être à résoudre les problèmes esthétiques, moraux, religieux et le problème même de la mort. Quoi qu'il en soit de l'absolu, et à plus forte raison de l'art, de la religion, de la morale et de nous-mêmes, — nous en sommes, nous sommes sur une route le long de laquelle nous pouvons cheminer non vers l'absolu, mais en lui. Amorcer le dialogue sur des points de la philosophie que M. Bergson n'a pas touchés, l'amorcer en tenant compte de ce que M. Bergson a apporté de nouveau en philosophie, ce n'est nullement, me semble-t-il, se livrer à la besogne vaine qui consisterait en une maïeutique du bergsonisme analogue à celle que Fouillée tenta jadis pour la *Philosophie de Socrate*, — ni déduire mécaniquement des écrits de M. Bergson une doctrine sur tous les problèmes philosophiques. La philosophie bergsonienne ne constitue pas seulement une philosophie de la vie ; c'est, comme toutes les grandes philosophies du passé, une philosophie vivante, qu'il ne suffit pas de penser, mais qu'il faut vivre, — et vivre une philosophie en philosophe, c'est la replacer dans le rythme socratique, c'est l'incorporer à ce dialogue des philosophes, en lequel le Socrate du *Phédon* voit avec justesse sa destinée d'outre-tombe.

On trouvera dans ce livre ce qui fait le fond ordinaire du dialogue : des remarques et des réserves. On n'y trouvera pas de « réfutation ». En philosophie tout se réfute et rien ne se réfute, et cela égaye beaucoup les esprits étrangers à la philosophie, qui concluent à une vaste et séculaire mystification. Mais si *Tout se réfute* et *Rien ne se réfute* paraissent également vrais, c'est sans doute que le plan dialectique de la réfutation et le plan réel de la philosophie constituent deux plans distincts. Le Platon du *Parménide* et de l'*Euthydème* serait peut-être ici d'un avis différent. Mais songeons aux *Méditations* de Descartes. Il suffit à un philosophe d'un souvenir intuitif pour connaître comment les *Méditations* ont apporté des résultats à la *perennis philosophia* et comment elles ont été dépassées par le mouvement même qu'elles avaient alimenté. Elles ont été dépassées par un mouvement beaucoup plus que réfutées par des raisons : il n'y a qu'à songer à la somme d'arguties inopérantes que représentent les trois quarts des *Objections* provoquées par Descartes et rédigées par les meilleurs esprits de l'Europe. Aujourd'hui encore une page des *Méditations* nous apparaît plus *vraie*, vraie de cette vérité de mouvement, que dix des meilleures pages des *Objections*, et cela bien que, d'un certain point de vue, on puisse dire que les réfutateurs l'aient emporté. L'ardeur de réfutation, d'impugnation,

la robe sur laquelle on peut lire *Argumentabor*, ce sont des illusions et du bagage de jeunesse, de scolastique ou de pédantisme. Tout philosophe mûri dans l'exercice de la pensée en arrive à dire avec Leibnitz : « Je suis prévenu contre les réfutations, et il faut qu'elles soient bien bonnes pour être passables. »

Tel critique mélancolique ne manquera pas de me faire dire que M. Bergson est irréfutable, et d'avoir beau jeu à se moquer de moi. Entendons-nous bien. Il est fort peu probable que les écrits de M. Bergson soient acceptés en bloc, par la postérité, comme un Évangile de la vérité philosophique. Mais, encore une fois, la philosophie se développe sur le plan du dialogue et non sur le plan d'un Évangile écrit. L'écrit qui l'arrête n'est même pour elle, comme Platon l'indique dans le *Phèdre*, qu'un mal nécessaire. La destinée de l'œuvre de M. Bergson sera pareille à celle des philosophes du passé. Il en restera une impulsion plutôt qu'une vérité fixe, un mouvement plutôt qu'un monument. Ce qu'on peut reconnaître, c'est que M. Bergson s'est efforcé de réduire dès maintenant la part nécessaire de la déperdition d'énergie, de l'usure impliquée dans le fonctionnement même de la machine qu'il a créée. Et cela de deux façons : d'abord en limitant sa réflexion et sa production (un millier de pages environ) à des points étudiés à part comme des problèmes spéciaux ; et ensuite en intégrant à sa philosophie ce mouvement même, ces transformations inévitables d'une doctrine dans la durée et par la durée. Eschyle confiait ses œuvres au temps qui conserve. M. Bergson, plus hardi, confie son œuvre au temps qui modifie, qui modifie pour se souvenir. Quoiqu'il en soit, quelque chose en sera détruit, comme de tous les systèmes, car le bergsonisme n'a pu se formuler qu'en un système, comme il n'a pu s'exprimer qu'en mots, et un système est construction provisoire, marchepied d'un autre système, belle occasion aux ignorants de dire que tout système est vanité. Ainsi ce vali turc qui ne voulait pas de chemin de fer dans son gouvernement, sous prétexte qu'avec les Européens c'était toujours provisoire, que les types de chemins de fer et les chemins de fer eux-mêmes seraient bientôt déclassés par d'autres inventions plus nouvelles, et que pour avoir ce qu'il y aurait de mieux en inventions comme il l'avait déjà en religion (louange à Allah !) il préférait attendre. Il attend sans doute encore. Comme tout homme d'Occident a dans le cœur un Oriental qui sommeille, on voit des écrivains distingués appliquer ce beau raisonnement aux changements continuels de la science et de la philosophie. Une doc-

trine de l'évolution créatrice (en laquelle des esprits prévenus ont cru voir un retour des théologies orientales) nous purge au moins de cet orientalisme paresseux, nous amène à notre pleine et pure conscience occidentale.

Le bergsonisme, si, comme je le crois, il est appelé à vivre, est appelé aussi à se modifier, puisque vivre c'est changer. Le cartésianisme aussi a vécu, a changé, il s'est appelé Malebranche, Spinoza, Leibnitz, et il importe peu que tel ou tel de ces philosophes ait éprouvé le sentiment qu'il enfermait en lui tout l'élan vital de la philosophie : c'est l'illusion individualiste même, et le progrès, sur la terre, ne s'accomplit que par des individus. On ne détruit que ce qu'on remplace. Mais, dans l'ordre de la vie, ce qui est remplacé n'est pas détruit ; l'œuvre d'une génération ne détruit jamais, malgré les apparences, l'œuvre de la génération précédente. Quiconque connaît l'histoire de la philosophie a une vue assez claire de la manière dont les systèmes se modifient, se substituent, se prolongent les uns les autres dans l'élan vital de la *perennis philosophia*, mais aussi il sait à quel point, dans ce *stream of philosophy*, les réfutations dialectiques comptent peu. Le mépris de Leibnitz pour les réfutations est bien naturel à l'homme qui a eu la vision la plus claire et la conscience la plus vive de ce courant. Le théologien de Sorbonne ou de Leyde qui avait réfuté M. Descartes, le cardinal qui avait fait un Anti-Lucrèce, le professeur wolfien qui réfutait M. Kant, le scolastique de droite ou de gauche qui a réfuté M. Bergson, contribuent à l'évolution de la philosophie à peu près comme les *Sentiments de l'Académie sur le Cid* ont contribué à l'évolution du théâtre. Ce n'est pas Chapelain, c'est Racine qui a modifié les perspectives du public sur le *Cid* et sur Corneille. Bien entendu il ne faut prendre la comparaison qu'avec réserves, et *mutandis mutatis*. Une suite de doctrines n'est pas une suite d'œuvres d'art. Mais les deux suites ne sont composées de ce qui « existe ». Et ce ne sont jamais les réfutations en forme qui ont enlevé quoi que ce soit de son être véritable à une doctrine philosophique : leur abondance et leur pugnacité, au lieu de lui porter dommage, en prouvent au contraire la santé.

Est-ce à dire que la critique, devant le bergsonisme, doive donner sa démission ? Pas du tout. Mais la critique ne tient pas toute dans les réfutations dialectiques, dont je ne nie pas l'utilité limitée. La critique qui s'applique à la littérature ou à l'histoire ne saurait être employée telle quelle en philosophie, et chaque discipline ori-

ginale doit comporter une critique *sui generis*. Peut-être même chaque philosophe original. La fonction du critique c'est de faire ce que le philosophe ne peut faire, c'est-à-dire de classer le philosophe dans un ordre, de mesurer et de soupeser son élan, de voir où cet élan se ralentit et s'arrête, de pressentir l'élan qui pourra le relayer. — En second lieu le philosophe compose sa doctrine et l'oppose aux autres doctrines, ou plutôt il commence par l'opposer, et c'est ensuite qu'il la compose, et que son *oui* succède à son *non*. En tant que créateur, que fabricateur d'un système, il est obligé de se conformer aux exigences de la fabrication. Il a beau faire de la philosophie une connaissance désintéressée, il ne peut aller jusqu'au bout de ce désintéressement puisqu'il le systématise en une œuvre individuelle, efficace, attachée à un but de construction et d'enseignement. Le critique non plus d'ailleurs, mais le critique peut cependant aller plus loin dans la voie de ce désintéressement, dont l'état pur est irréalisable. Ou plutôt le critique n'est pas, comme le philosophe, intéressé à servir la doctrine, mais à s'en servir, surtout lorsque, comme c'est le cas ici, cette doctrine est une doctrine ouverte qui suggère des emplois nouveaux, qui demande plus à servir qu'à être servie. — Enfin, et en conséquence, le critique peut ajouter à la pensée d'un philosophe (comme d'ailleurs à l'œuvre d'un artiste) ce qui lui manque par définition, ce qui a dû lui manquer pour qu'elle fût créée, à savoir une profondeur de durée. Toute originalité naît d'une rupture avec un passé. Un Mirabeau, un Frédéric II ne sont d'abord eux-mêmes que par leur hostilité contre leur père ; c'est plus tard, parvenus à l'âge de la critique, qu'ils rendent justice à leur ancien ennemi, se reconnaissent ses fils spirituels, veulent être enterrés dans le même tombeau. Ainsi le critique, désintéressé de la création et de l'action, est parfois mieux apte que le philosophe à voir le génie du philosophe dépassé, comme celui d'un Mirabeau ou d'un Frédéric, par l'élan vital d'une longue lignée. Et il en est de même du visage de la durée tournée vers l'avenir. Le critique, en prolongeant une doctrine à ses risques et périls, en lui faisant subir ce que Bacon appelle la translation, le renversement, le hasard de l'expérience, en la maniant librement, en la décomposant et en la recomposant, en l'ouvrant pour voir ce qu'il y a dedans, accélère le mouvement qui la conduit vers sa fonction de maturité, vers son rôle de porte-graines, vers le moment où elle devra se transformer, s'invertir, s'assouplir comme l'expérience baconienne. Philosophie de l'expérience, philosophie de la durée, le berg-

sonisme y répugne moins que tout autre. Aussi je voudrais que le lecteur oubliât ce titre, dont il m'a bien fallu adopter l'étiquette, et que le livre entier reçut celui de la page qui suit celle-ci, le plus propre à justifier cette endosmose d'une doctrine et de sa critique : Une philosophie de la durée.

LIVRE I

LES DIRECTIONS

I

UNE PHILOSOPHIE DE LA DURÉE

Il est naturel qu'une philosophie comme celle de Spinoza débute par des définitions qui contiennent déjà, dans leur condensation géométrique, toute la réalité que la réflexion de l'intelligence en tirera. Il est aussi naturel que Spinoza ait pu appliquer la même méthode à la philosophie de Descartes, laquelle y tendait par certains de ses plus importants côtés. Car ces philosophies exorcisent le malin génie du temps. Mais il n'est pas moins naturel qu'une philosophie de la durée ne comporte pas ces définitions préliminaires de son objet. Une réalité qui dure ne saurait être contenue dans une définition, puisque la définition, même la définition mathématique par génération, consiste à éliminer la durée, et qu' « une définition parfaite ne peut s'appliquer qu'à une réalité faite[1] ». Une réalité qui dure n'est point réalisée avant d'avoir duré ni même après avoir duré, elle se réalise en durant. Une philosophie de la durée ne saurait donc fournir une idée, une image, un sentiment de la durée que par des approximations, des retouches, un enveloppement progressifs, et surtout par un appel à la conscience, par une invitation à prendre contact avec notre durée intérieure, à faire silence et à tendre l'oreille pour l'entendre couler, à en reconnaître des aspects dans des esquisses successives et jamais complètes, dans les coupes qui nous seront successivement présentées.

Néanmoins une définition provisoire peut servir de maquette à l'œuvre qui se réalisera peu à peu : « La durée pure, dit l'*Essai*, est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états,

1. L'*Évolution Créatrice*, p. 14.

il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ? [1] »

Durer, ici, c'est tout simplement vivre, ce qui nous conduira à penser que vivre c'est durer. Telle que nous l'éprouvons en nous, la durée évoque l'analogie de la musique, qui évoque l'analogie de la vie. Analogies encore vagues, indications, simples touches, comme celles d'un prélude. Il y a à la limite du bergsonisme une idée de la musique essence des choses, semblable à celle que nous trouvons dans Schopenhauer. Pour la troisième fois depuis Pythagore la musique prend place à l'autel central de la philosophie.

Il existe une musique pure. Les vrais musiciens, qui ne sont jamais des visuels, en ont à peu près conscience. Mais les amateurs de musique, qui aiment sans l'ouvrir la beauté du fruit et qui appartiennent souvent au type des visuels, prennent dans la musique le plaisir de la transposer et de la traduire immédiatement en images d'espace.

Quand par l'ombre, la nuit, la colline est atteinte,
De toutes parts on voit danser et resplendir,
Dans le ciel étoilé du zénith au nadir,
Dans la voix des oiseaux, dans le cri des cigales,
Le groupe éblouissant des notes inégales.
Toujours avec notre âme en doux bruit s'accoupla,
La nature nous dit : Chante ! Et c'est pour cela
Qu'un statuaire ancien sculpta sur cette pierre
Un pâtre sur sa flûte abaissant sa paupière [2].

Les vrais musiciens de la durée intérieure sont rares (il y a Amiel). Peut-être la méditation du bergsonisme en créera-t-elle. Peut-être l'oreille intérieure s'habituera-t-elle ici, comme l'oreille extérieure s'est habituée aux dissonances de Hugo et de Wagner. Toujours, plus ou moins, cette musique pure reste une limite théorique ; elle subit dans la réalité la concrétion visuelle, devient le pâtre de pierre et de lignes. Il faut que la pensée prenne, par une véritable gymnastique qui ne va pas

1. *Essai*, p. 75.
2. V. Hugo.

sans effort, l'habitude de la retrouver par delà cette matérialisation. La durée pure est succession, elle est fusion. Mais cette durée notre nature exige que nous l'exprimions en étendue, cette succession que nous la figurions comme une ligne continue, et tout entière donnée d'un coup, cette fusion que nous en juxtaposions par l'intelligence et le langage les éléments que nous aurons dissociés. Il y a donc dans notre nature même, dans notre façon de voir et de comprendre les choses, un obstacle à ce qu'elles soient vues et comprises en leur être. Une philosophie de la durée sera, comme toutes les philosophies profondes depuis Kant, une philosophie critique, une psychologie des « idoles » baconiennes ou autres.

Philosophie critique qui n'est une philosophie positive que parce qu'elle soustrait, comme celle de Descartes et de Kant, à la critique un fait d'expérience interne. Ce fait d'expérience interne c'est que je m'éprouve comme une chose qui dure. Toute la figure de l'enchaînement cartésien se dessinera dans la philosophie bergsonienne. La substance du *Cogito* se retrouve dans ce principe : Quelle que soit la réalité de l'absolu, nous en sommes, — en tant que substance pensante, dit Descartes ; — en tant qu'agents moraux, dit Kant ; — en tant que chose qui dure, dit M. Bergson. Je suis donc une chose qui dure comme j'étais pour Descartes une chose qui pense. Mais la pente du cartésianisme parti du *Cogito* mène à une équivalence et à une identité croissantes de la pensée et de l'être. Je pense Dieu, donc Dieu est, tel est le sens de la preuve ontologique. Et l'acte de la pensée nous ayant fourni le type de notre réalité intérieure et le type de la réalité divine, il reste évidemment peu à faire pour qu'il nous fournisse le type de la réalité extérieure, ramenée à l'étendue, c'est-à-dire à l'idée géométrique. La durée procure, sur le même modèle, au bergsonisme, la même communication, par l'intérieur, avec l'absolu, que la pensée au cartésianisme. Je suis une chose qui dure, et je ne puis comprendre l'univers que comme une chose qui dure, je ne puis rien tenir pour chose qui ne soit durée. Toute métaphysique depuis Platon consiste d'ailleurs à tirer l'absolu d'un fait d'expérience interne, à prendre en nous-mêmes et à braquer sur le dehors le point lumineux qui éclaire l'infini.

Descartes peut dire : « Je suis une chose qui pense » parce qu'il n'y a rien de plus dans le mot chose que dans le verbe être, dont il s'extrait analytiquement. Il n'en est peut-être pas de même de : « Je suis une chose qui dure. » Si nous rencontrions cette expression dans le langage

courant, indépendamment du contexte bergsonien, nous la prendrions sans doute à contre-sens. Une chose qui dure signifie d'ordinaire une chose qui ne change pas, et, dans ce sens, toute chose dure en tant qu'elle est chose, c'est-à-dire en tant qu'elle subsiste identique à elle-même en ses moments successifs. Au sens bergsonien, durer c'est changer, changer comme on change en vivant, c'est-à-dire en accumulant un passé que l'apport du présent modifie constamment. Dès lors dans : « Je suis une chose qui dure », le verbe être n'est pas à sa place, il figure une vanne qui empêche la durée de couler. C'est que le langage est l'œuvre d'une métaphysique substantialiste inconsciente, et que la philosophie devrait, si en elle était capable, se créer un autre langage, substituer comme verbe essentiel *devenir* à *être*, imaginer, sur le modèle de l'expression *vivre une vie*, quelque : *Je deviens un devenir qui dure*. Mais il est conforme à une loi plus profonde encore que la philosophie, s'insérant dans un langage qui est fait contre elle, en épouse la direction pour le dépasser.

C'est donc d'un point de vue tout exotérique que le philosophe peut dire : « Je suis une chose qui dure. » Une partie de l'effort de la philosophie qui a suivi Descartes a consisté précisément à mettre l'accent sur la durée et à le détourner de la chose. Les philosophies de l'évolution, allemande et anglaise, qui visent à la première fin, ne datent que du XIXe siècle, mais, dès que la réaction contre le cartésianisme commence, l'immatérialisme de Berkeley, le phénoménisme de Hume, le criticisme de Kant s'étaient efforcés vers la seconde.

Les deux derniers au moins avaient fait remarquer que le cartésianisme et les philosophies qui en étaient nées passaient illégitimement de l'être phénoménal impliqué dans le *Je suis* du *Cogito* à l'être substantiel de la chose qui pense. (Je suis. Que suis-je ? Une chose qui pense) et non moins illégitimement du sujet de la pensée à l'objet de la pensée (Une chose qui pense quoi ? — Dieu.) De ces prémisses cartésiens et spinozistes la philosophie du XVIIe siècle avait pu procéder largement et superbement, suivre la pente dialectique, faire avancer les bataillons d'idées, rejoindre les voies royales de l'hellénisme et de la scolastique (dont elle n'était jamais entièrement sortie), équilibrer, par un massif intellectualiste moderne, le massif intellectualiste ancien. La philosophie du XVIIIe siècle tend, dans son œuvre constructrice et créatrice, à remplacer « Je suis une chose qui pense » par « Je suis une chose qui sent » ou par « Je suis une chose qui agit ». Mais dans les deux cas il est certain que le mot chose ne

saurait plus être pris au sens *plein* de l'intellectualisme, où il faisait corps avec la pensée, qu'il ne constitue qu'un support verbal de la vraie réalité, qui est, en moi, ici mon sentiment et, là mon action, et que je ne puis sans la dénaturer substantifier en choses.

Depuis Hume « Je suis une chose » apparaissait donc vidé de tout sens ontologique et réduit à un signe verbal. En laissant de côté les tentatives de restauration métaphysique chez les successeurs allemands de Kant, c'est ainsi que l'entendent la psychologie anglaise et la psychologie de Taine. Mais cette idée que je suis une chose qui dure avait-elle précédé le bergsonisme ? Oui. Seulement elle était investie d'un exposant négatif, elle faisait corps avec le scepticisme. Comme le vice à la vertu, elle rendait hommage à l'ontologie et à la dialectique platoniciennes et cartésiennes en appelant durée la conscience de mon non-être (ou l'inconscience de mon être, ou l'ignorance et de mon être et de mon non-être, puisque le scepticisme de Pyrrhon et de Montaigne consiste dans ce genre de mouvement, dans cette fuite et cet écoulement) comme la pensée était pour Descartes la conscience de mon être. Plus qu'un philosophe quelconque, Montaigne paraît proche de M. Bergson. C'est l'homme attentif à son intérieur, qui le sent couler, qui, moraliste, socratique, sait que par cette durée il existe, et, philosophe pyrrhonien, que par elle il n'existe pas. Mais le pyrrhonisme négatif de Montaigne, attitude à laquelle il s'amuse pour se déguiser, sans trop prétendre nous tromper, disparaît dans un jaillissement direct de vie fraîche qui est bien la durée humaine prise à la source, sur le griffon même. Son doute vivant est au doute méthodique de Descartes ce que le clair-obscur de Rembrandt est à la lumière d'atelier de Lebrun. Ce doute vivant qui se confond avec le mouvement intérieur de l'esprit, et dont Athènes avait connu une figure en Socrate, il est l'oxygène de la pensée d'Occident. S'il était seul elle ne pourrait vivre et se consumerait dans son feu labile. Mais sans lui elle se dessécherait dans une pesante scolastique.

Le bergsonisme donne au mobilisme de Montaigne une bonne conscience philosophique, le fait passer au positif et à l'être. La durée, chassée des palais d'idées comme une intruse et une ennemie, hébergée chez ces irréguliers et ces vagabonds qu'étaient les sceptiques, il la fait entrer dans la salle royale et l'installe sur le trône. C'est en se plaçant dans la durée et le mouvement qu'on se moquait autrefois de la philosophie. M. Bergson montre à sa manière que c'était là

vraiment philosopher, et entièrement, et profondément. Nous trouverons à la fin de ce livre la suite historique, la famille philosophique dont il nous semblera faire partie. Il était nécessaire de situer d'abord, au moins par quelques traits, dans le paysage des systèmes, ce fleuve de la durée — le vieux fleuve d'Héraclite — en lequel M. Bergson nous invite lui-même à voir l'artère essentielle de sa doctrine, le cours d'eau qui lui donne sa pente, son modelé et ses routes.

« A mon avis tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera, par là même, à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime-abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée. La représentation d'une multiplicité de pénétration réciproque, toute différente de la multiplicité numérique, — la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice — est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu. Elle demande à l'esprit un très grand effort, la rupture de beaucoup de cadres, quelque chose comme une nouvelle méthode de penser (car l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir) ; mais, une fois qu'on est arrivé à cette représentation et qu'on la possède sous sa forme *simple* (qu'il ne faut pas confondre avec une recomposition par concepts), on se sent obligé de déplacer son point de vue sur la réalité ; on voit que les plus grosses difficultés sont nées de ce que les philosophes ont toujours mis temps et espace sur la même ligne : la plupart de ces difficultés s'atténuent ou s'évanouissent. La théorie de l'intuition, sur laquelle vous insistez beaucoup plus que sur celle de la durée, ne s'est dégagée à mes yeux qu'assez longtemps après celle-ci : elle en dérive et ne peut se comprendre que par elle [1]. »

L'ordre qui a fait suivre dans la pensée de M. Bergson la théorie de la durée par la théorie de l'intuition, qui ne lui a pas permis de formuler celle-ci avant celle-là, est parfaitement naturel, donné dans la logique du système, et même dans la logique de tout système vivant. Il n'est autre que l'ordre cartésien lui-même. Cet ordre débute par le *Cogito*, c'est-à-dire par une intuition qui n'est occupée qu'à saisir son objet. Puis l'analyse de cette intuition, la réflexion sur la manière dont elle a saisi cet objet, conquis une première vérité, lui fournissent le critère de la certitude, les idées claires et distinctes. Bien que cet ordre ne corresponde sans doute pas à une chronologie réelle et ne

1. Lettre à Höffding citée dans Höffding, *La Philosophie de M. Bergson*, p. 161

soit pour Descartes que le tableau d'une succession idéale des vérités philosophiques, il n'en symbolise pas moins la suite selon laquelle s'engendrent chez le philosophe les moments de la méditation : il va de la découverte à la méthode, non de la méthode à la découverte. Mais l'historien de la philosophie a une tendance bien naturelle à intervertir cet ordre et à voir dans la découverte la mise en œuvre d'une méthode préalable : la même erreur que celle à laquelle la critique est exposée devant un romancier ou un peintre.

Ce qui n'empêche pas que toute intuition vive et vraie ne tende à cristalliser en méthode, à déborder par ses puissances de lumière ses propriétés caloriques. Dans l'*Essai* M. Bergson a pris l'intuition de la durée comme méthode pour expliquer la question de la liberté, dans *Matière et Mémoire* pour résoudre le problème des rapports de l'âme et du corps. Et dans l'introduction de l'*Évolution Créatrice* il écrit : « Aussi le présent essai ne vise-t-il pas à résoudre tout d'un coup les plus grands problèmes. Il voudrait simplement définir une méthode et faire entrevoir, sur quelques points essentiels, la possibilité de l'appliquer [1] ». Il est tout naturel, et il est conforme aux directions mêmes de M. Bergson, aux directions qu'il reconnaît à la vie, qu'une intuition se tourne presque immédiatement en schéma d'action, c'est-à-dire, ici, en méthode, en les cadres généraux qui en permettent une application indéfinie, Il est naturel aussi que les philosophes voient d'abord sa philosophie de ce biais, de même que les théologiens se préoccupent d'abord de ce qu'il pense sur Dieu. Précisément parce que c'est là la tentation et la pente propre du philosophe, et peut-être un peu de M. Bergson lui-même en tant qu'il expose et propose sa doctrine aux philosophes, il convient qu'avertis par lui nous y résistions et ne descendions la pente qu'en gardant en main la direction, c'est-à-dire l'intuition musicale et désintéressée de la durée pure.

Notre vie est donc durée, et l'univers est comme nous un vivant qui dure. « Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être vivant pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure [2]. » L'homme et l'univers réels, ce sont l'homme et l'univers qui durent, inversion exacte du spinozisme où l'intuition de nous-mêmes *(sentimus, experimur)*, comme l'intuition de Dieu, nous font toucher l'éter-

1. L'*Évolution Créatrice*, p. VII.
2. *Id.*, p. 16.

nité : *Sentimus, experimur nos* temporaneos *esse*, dit M. Bergson. Nous voyons partout de l'ordre dans l'univers, c'est-à-dire un système et des systèmes. Mais il n'y a de systèmes réels que les systèmes qui durent. Quant aux systèmes qui ne durent pas, c'est-à-dire ceux que notre science abstrait, découpe pour les nécessités de notre action ou par l'effet d'un pli que les nécessités ont créé, ils n'ont pas d'existence réelle, ils ne sont que des vues de l'esprit sur la matière, déterminés par les lignes que suivraient sur elle notre moindre effort et notre plus commode pratique.

« Le métaphysicien que nous portons inconsciemment en nous, et dont la présence s'explique, comme on le verra plus loin, par la place même que l'homme occupe dans l'ensemble des êtres vivants, a ses exigences arrêtées, ses explications faites, ses thèses irréductibles : toutes se ramènent à la négation de la durée concrète [1]. » Tout se passe comme si M. Bergson avait posé son problème à la façon de Copernic et de Kant, s'était demandé si, aux difficultés qui la pressent et aux impasses où elle aboutit, la métaphysique ne pouvait pas échapper en renversant le point de vue des métaphysiciens, en partant de l'existence de la durée concrète et en faisant de cette durée le type même de l'existence.

C'est une loi de la vie que toute réalité vivante ne prenne conscience d'elle-même qu'en se reconnaissant, en se fortifiant, en luttant contre son contraire. Je m'exprime mal : un être vivant, un caractère vivant n'ont pas de contraire, et il y a longtemps par exemple que la psychologie a reconnu le caractère candide du principe darwinien de l'antithèse dans la théorie de l'expression des émotions. Mais si nous n'avons pas de contraire, nous nous en créons artificiellement un sous la figure de notre ennemi, ennemi privé ou ennemi national. Et le génie d'un individu ou d'un peuple ne s'éveille et ne s'affine que par ce contact. Ce qui n'empêche pas le sage de reconnaître des deux côtés d'une barricade ou d'une frontière les mêmes formes d'une commune humanité, et de murmurer le *Tat tvam asi*. Une philosophie est souvent une chose humaine autant et plus qu'elle n'est une œuvre de sagesse, et le principe qui la nourrit, l'intuition centrale d'où elle naît ont besoin d'un antagoniste contre lequel ils s'établissent et s'affirment. Cet antagoniste a été longtemps, pour les philosophes, la durée. Il serait, au contraire, pour une philosophie de la durée, constitué par les mathé-

1. L'*Évolution Créatrice*, p. 18.

matiques, type parfait de la réalité pour les cartésiens, type parfait de l'irréalité et schéma de la commodité pratique pour M. Bergson. « Le monde sur lequel le mathématicien opère est un monde qui meurt et renaît à chaque instant, celui-là même auquel pensait Descartes quand il parlait de création continuée[1]. » Il est figuré par des instantanés successifs qui expriment des extrémités du temps, alors que la durée réelle est constituée par une continuité de temps. Les mathématiques, grand moyen de notre action sur la nature, deviennent le grand principe de notre erreur sur la nature, la grande illusion des métaphysiciens. Elles communiquent à la métaphysique, en la débarrassant de la durée, leur facilité contagieuse. Elles constituent pour elle un type idéal sur lequel elle cherche à se modeler, à la suite duquel elle tourne le dos à la réalité. Dès qu'une fraîche intuition surgit avec un grand philosophe, ce baptême du génie n'empêche pas cette intuition d'être modelée et tentée par le péché originel de sa nature et par la pente spontanée de son terrain. Nous ne retrouverons et n'éclairerons la vérité de la durée qu'en la maintenant par une vigilance constamment tendue à l'état de défense contre un péril impliqué dans notre manière même de penser.

La philosophie des métaphycisiens et celle à laquelle aboutit la science conspirent également contre la conscience de la durée. On peut dire à peu près de toute philosophie, et même de la philosophie de l'évolution, qui est une philosophie de la loi, ce qui est dit ici du mécanisme : « Le mécanisme radical implique une métaphysique où la totalité du réel est posée en bloc, dans l'éternité, et où la durée apparente des choses exprime simplement l'infirmité d'un esprit qui ne peut pas connaître tout à la fois[2]. » La théologie marche ici devant le mécanisme, comme marche devant la locomotive, dit Wells, l'ombre du cheval dépossédé. L'idée d'un être en lequel sont réalisées toutes les perfections, et par rapport auquel tout, y compris la pensée que nous avons de lui, comme dans la preuve ontologique, prend valeur d'existence et implique une exigence d'être, cette idée exclut la durée comme une imperfection et une infirmité. Il n'appartient pas à l'être parfait d'être soumis au temps, de ne vivre qu'au fur et à mesure de la durée. Nous savons bien que si nous pouvions nous donner toutes les perfections nous n'aurions garde d'omettre dans l'inventaire la

1. L'*Évolution Créatrice*, p. 24.
2. *Id.*, p. 45.

puissance de tout saisir à l'état de réalisation actuelle, d'éprouver à la fois le plaisir du rêve et celui de la possession, la fraîcheur de l'enfance, la force de l'âge mûr et l'expérience de la vieillesse. La puissance de perfection qui nous soustrairait à la durée est analogue à celle qui, pour Garo, soustrairait la nature aux limites des espèces, aux nécessités de la fragmentation individuelle, et ferait pousser le plus gros fruit sur le plus grand arbre. Ne pouvant échapper à la durée nous rêvons du moins au monde futur où nous lui échapperons, nous figurons dans nos épures de philosophie et de science l'image de ce monde. Subissant la durée en fait, nous la nions en droit en n'y voyant qu'une impuissance de notre esprit, une faiblesse de notre ton vital, en lui attribuant une cause déficiente, en l'excluant rigoureusement de tout ce que nous investissons du signe de l'efficient et du positif.

Le morceau de cire de Descartes fait ici, comme le *Gland et la Citrouille*, mais sur le registre opposé, figure d'apologue. Descartes énumère les qualités que cette cire possède dans la durée, et qu'elle peut par conséquent perdre au fur et à mesure des opérations que je lui ferai subir : forme, couleur, saveur, odeur, sonorité, etc... Précisément parce qu'elles durent, elles ne sont pas. L'esprit n'arrive à l'être réel de la cire que lorsqu'il est parvenu à une qualité soustraite à la durée, l'étendue, lieu de la géométrie et de l'intelligence. Le regard de Descartes dénude cette cire jusqu'à ce que son intelligence en ait saisi l'être, en ait fait tomber la durée, l'ait ramené à une permanence, à une identité géométrique que Spinoza n'aura qu'à achever pour faire de l'étendue un attribut de la substance divine, une des figures sous lesquelles nous la concevons toute.

Au morceau de cire de Descartes, cette bonne cire de Hollande oubliée par sa servante sur un coin de sa table, les philosophes qui ne sont pas ennemis des images vivantes aimeront à opposer le morceau de sucre auquel M. Bergson se plaît à attribuer une importance symbolique. Ils l'ont reconnu sur une table du Collège de France, près du verre d'eau oratoire, et l'ont vu désigné du doigt à une génération de philosophes. Ce morceau de sucre dans l'eau change de forme comme le morceau de cire cartésien approché du feu. Et M. Bergson fait observer ceci : « Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. Ce petit fait est gros d'enseignements[1]. » Descartes devait pareillement attendre

1. L'*Évolution Créatrice*, p. 10.

que son morceau de cire fondît, mais cette attente et cette durée il les négligeait superbement, et pensait, comme Zénon d'Élée, dans un monde où elles n'eussent pas existé. La réalité de la cire c'est son étendue, c'est-à-dire ce qui reste identique à tous les moments de la durée, ce qui ne dure pas. Les qualités qui se succèdent au fur et à mesure de ses transformations sous l'influence du feu n'existent pas, précisément en tant qu'elles durent, qu'elles constituent une histoire, solidaire de l'histoire de Descartes, lequel à cette heure en respire l'odeur, en pèse la masse, en modifie la forme. Du même fonds et du même point de vue, les cartésiens nièrent la valeur de l'histoire, la réalité du temps, l'univers étant créé à nouveau à chaque moment de la durée. Mais pour M. Bergson « le temps que j'ai à attendre n'est plus ce temps mathématique qui s'appliquerait aussi bien le long de l'histoire entière du monde matériel, lors même qu'elle serait étalée tout d'un coup dans l'espace. Il coïncide avec mon impatience, c'est-à-dire avec une certaine portion de ma durée à moi, qui n'est pas allongeable ni rétrécissable à volonté. Ce n'est plus du pensé, c'est du vécu. Ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu. Qu'est-ce à dire, sinon que le verre d'eau, le sucre et le processus de dissolution du sucre dans l'eau sont sans doute des abstractions, et que le tout dans lequel ils ont été découpés par mon sens et mon entendement progresse peut être à la manière d'une conscience ? » Le morceau de cire cartésien servait à expliquer l'univers matériel par l'étendue, à l'opposer à la conscience. Le morceau de sucre bergsonien sert à l'expliquer par la durée, à l'assimiler à une conscience. Le morceau de cire signifiait que pour la réalité extérieure exister consiste à ne pas changer. Et même, dans l'ordre de l'intérieur et de la pensée, Descartes considère le changement comme un principe d'incohérence et d'inexistence, puisque le fait qu'elles sont pensées par un être qui change suffirait à rendre inopérantes même nos idées claires et distinctes, si nous n'avions pour garantir leur vérité permanente la vérité d'un être qui ne change pas, la véracité divine. Descartes met à chasser la durée de tous les coins de sa philosophie la même ténacité ingénieuse que sa servante hollandaise employait à découvrir et à ôter de la maison qu'elle entretenait le dernier fil d'araignée. La maison sera nette et à souhait pour le Dieu spinoziste.

M. Bergson dirait volontiers : Je pense, donc je change. Le changement est donné dans l'acte élémentaire de la pensée, comme y est donnée, pour une philosophie dialectique, la représentation. « Si un

état d'âme cessait de varier, sa durée cesserait de couler[1]. » et cessant de durer il cesserait d'être. « Pour un être conscient, exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même. En dirait-on autant de l'existence en général ?[2] » L'*Essai sur les Données immédiates de la conscience* est le développement de la première phrase. L'*Évolution Créatrice* est une réponse affirmative à la seconde.

D'un être qui est durée, d'une durée qui est changement, se tisse donc l'étoffe de nous-mêmes, l'étoffe de l'univers. Il n'en existe pas, nous assure M. Bergson, de plus résistante ni de plus substantielle. Approchons-nous et touchons-la.

***

Touchons-la dans sa nature originelle, c'est-à-dire dans l'acte de son tissage et dans le développement de ses pièces neuves. Le point de vue du tailleur qui y découpe des vêtements sur mesure, à plus forte raison celui du confectionneur qui en tire des séries de vêtements tout faits et celui du client qui s'en revêt, ne doivent pas être confondus avec celui de sa production, et c'est de cette confusion que naissent la plus grande partie des malentendus, des impasses où s'égare la philosophie. Toute philosophie antérieure se ramène pour M. Bergson à celle de Herr Teufelsdræck, est plus ou moins une philosophie des habits.

Le premier échelon de la réflexion philosophique portera donc la démarche d'introspection qui nous fera saisir nous-mêmes par nous-mêmes en tant que durée. Sous quelle figure nous apparaîtra cette durée ? Je dis bien sous quelle figure, car nous sommes obligés par le rayon de courbure de notre intelligence de la penser comme figure, dans l'espace. C'est, nous semble-t-il, comme l'espace, une réalité à trois dimensions, passé, présent, avenir. Mais il est bien certain qu'entre deux de ces trois termes et le mot être ou réalité il y a discordance, puisque le passé désigne ce qui n'est plus, l'avenir ce qui n'est pas encore, tous deux ce qui n'est pas. On sera dès lors conduit à faire de la durée une manière de sentir les phénomènes, comme Kant, ou une manière de les penser, comme Renouvier, bien que

1. L'*Évolution Créatrice*, p. 2.
2. *Id.*, p. 8.

ce soit par une autre voie que l'un et l'autre tentent leur démonstration. Il reste ceci, que la seule réalité de durée nous paraît être le présent. Mais il nous suffit de faire tourner légèrement notre réflexion, ou, mieux, de l'approfondir, pour reconnaître qu'il n'y a là qu'une apparence, que présent aussi bien que passé et avenir sont des coupes verbales sur une réalité continue, que le présent par lui-même ne dure pas, et, psychologiquement, n'est pas, qu'il ne dure que par sa solidarité avec le moment qui le précède, c'est-à-dire avec un passé, avec notre passé, avec tout notre passé, avec ce qui nous confère notre existence psychologique, notre réalité. C'est le passé qui constitue l'étoffe résistante dont nous sommes faits, dont peut-être tout est fait. Le passé n'est pas une chose qui passe, mais une chose qui est passée, une chose qui reste. « Notre passé nous reste présent. Que sommes-nous, en effet, qu'est-ce que notre caractère, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions pré-natales ?[1] » Notre caractère, notre être véritable, notre durée sont donc constitués par notre passé. Notons ici la position inverse et symétrique de celle qui est prise par Kant et Schopenhauer lorsqu'ils font, au contraire, de notre être dans la durée la dilution ou la réfraction de notre être intemporel, de notre caractère empirique l'expression ou la monnaie de notre caractère intelligible. Mais les deux doctrines, bien que contraires, se ramènent à un même point de vue : que l'absolu soit dans la durée ou qu'il soit par delà la durée, dans les deux cas, en touchant notre caractère, en nous saisissant dans la profondeur authentique de notre être, nous atteignons de l'absolu.

Insistons sur cette identité de notre passé et de notre caractère, participant à la même réalité et au même absolu : elle constitue pour l'intelligence de la doctrine bergsonienne un point de départ commode. Notre caractère, ou notre être, est constitué par notre passé, mais n'est pas arrêté dans notre passé. Il se forme, se transforme avec notre durée tout entière, il a besoin, pour se créer, de la même durée que le morceau de sucre pour fondre. S'il coïncide jusqu'à un certain point avec le caractère absolu de Kant, il se place à l'antipode de son caractère intemporel. Nous sentons par la réflexion que notre caractère ne serait plus le même si une partie de sa durée en avait été retranchée.

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 5.

D'où il suit qu'un caractère ne peut jamais être arrêté à un moment donné. Comme il est la somme de cette durée, sa solidarité même, et comme cette durée avance et change continuellement, notre caractère aussi avance et change continuellement ; mais comme il exprime la liaison du présent avec un passé sans cesse grossissant, à mesure que la masse de ce passé augmente elle presse davantage sur ce présent, de sorte que notre changement se ralentit, en principe (la liberté étant là pour bousculer ce principe), à l'inverse de l'accélération d'un corps qui tombe : plus nous avons changé moins nous changeons. C'est la vie individuelle, c'est le renouvellement de l'espèce par les individus, la succession continuelle de nouvelles sources et de nouveaux centres d'indétermination, qui entretiennent dans l'univers le changement, soustraient la durée au mécanisme et à l'automatisme qu'elle secrète spontanément et automatiquement, comme un organisme sa coquille, à la fois protection et prison.

Nous avons un caractère en tant que nous avons un passé ; nous existons comme individus en tant que nous possédons un capital de durée. Mais nous vivons en tant que ce passé agit sur notre présent ; nous agissons en tant que ce capital nous sert d'instrument de travail. Le passé n'existe pour notre action que dans la mesure où il fournit des directives, des habitudes, un automatisme tout prêt et des mécanismes tout montés à notre présent. Ainsi notre image pratique de la mer est faite de la couche supérieure qui la met en contact avec l'atmosphère, comporte nos routes et porte nos vaisseaux.

Ce présent qui existe seul pour notre action, du point de vue pur de la durée vivante il n'existe pas. Le présent idéal se confondrait avec une limite mathématique, c'est-à-dire avec l'intemporel ; il serait la négation du temps. La matière peut se définir comme l'absence de durée, et c'est pourquoi la science sans durée, les mathématiques, s'adaptent exactement à elle. Comme l'a vu Leibnitz, la matière s'obtient quand on enlève à l'esprit sa durée, c'est-à-dire sa réalité. *Omne corpus est mens momentanea*, ce qui contient en germe toute la théorie bergsonienne de l'interruption et de l'inversion. Le corps c'est du présent pur. Un corps inorganique répond à peu près à cette définition (je dis à peu près, la précision étant pour M. Bergson une vue de l'esprit abstrait beaucoup plus qu'un caractère de la réalité). Mais un corps organisé y répond beaucoup moins. Justement parce qu'il est vivant, il ne peut comporter qu'un présent accordé avec la vie ; et parce qu'il est réel il occupe une durée,

c'est-à-dire implique un passé immédiat, est penché d'une certaine manière qui constitue son inclinaison vers l'avenir, et il ne peut se séparer de ce passé et de cette inclinaison. La sensation la plus élémentaire, la plus instantanée est déjà une condensation de milliards de vibrations, qui ne se sont condensées qu'en occupant une durée. Tout présent vivant comporte du passé immédiat, qui est de la sensation, et de l'avenir immédiat, qui est tendance au mouvement, d'où cette formule de synthèse : « Le présent est par essence sensori-moteur, c'est-à-dire que mon présent consiste dans la conscience que j'ai de mon corps [1]. » Le caractère *sui generis* du présent tient à ce qu'il ne peut y avoir, à un moment donné, qu'un seul système de sensations et de mouvements.

Le mot de présent et le sentiment du présent expriment en des termes et en un ordre de durée ce que réalise en signes d'espace l'existence distincte de mon corps. La matière se définissant comme un présent perpétuel, une réalité qui recommence à chaque instant de la durée (caractères que Descartes avait attribués avec profondeur à son monde pensé dans la mathématique pure), « notre présent est la matérialité même de notre existence, c'est-à-dire un ensemble de sensations et de mouvements, rien autre chose. » Précisément nous appelons monde matériel une « coupe quasi-instantanée que notre perception pratique dans le monde en voie d'écoulement », cet écoulement continu faisant la réalité du monde comme le changement fait notre réalité psychologique.

Le présent porte donc sur une réalité matérielle, il exprime en termes de temps l'attitude de mon corps. Il est l'esprit devenu momentané, c'est-à-dire matériel. Locke croyait à tort qu'on pouvait concevoir une matière qui eût reçu la faculté de penser, et les matérialistes encore plus à tort que cette conception était en effet la réalité. Mais M. Bergson pose ce qu'avaient déjà vu Ravaisson et Leibnitz, qu'on peut concevoir un esprit qui ait la faculté de devenir matière par simple diminution d'être, et dont la matière ne soit que l'interruption et la détente, — ou, puisqu'il est durée, que l'instantanéité. Nous voyons ici s'amorcer la théorie bergsonienne de la distinction de l'âme et du corps posée non en termes d'espace mais en termes de durée.

Comment et pourquoi l'esprit passe-t-il à cet état de matérialité qu'est le présent, comment et pourquoi le présent nous apparaît-il

1. *Matière et Mémoire*, p. 149.

comme le seul moment réel de la durée, de même que les corps apparaissent au sens commun, et à cette philosophie du sens commun qu'est le matérialisme, comme la seule réalité ? C'est que nous sommes faits pour l'action, conditionnés par les nécessités de l'action, et que la matière est le domaine de notre action. La vie, pour agir sur la matière, s'adapte à la matière, notre présent nous apparaît comme notre réalité, de même que la matière nous semble la réalité, parce que notre présent est l'instrument de notre action, la matière, l'objet et l'instrument à la fois de notre action, et que, faits pour agir, nous logeons la réalité dans les catégories de notre action. « Ce que j'appelle mon présent, c'est mon attitude vis-à-vis de l'objet immédiat, c'est mon action imminente. Mon présent est donc bien sensori-moteur. De mon passé, cela seul devient image et par conséquent sensation au moins naissante, qui peut collaborer à cette action, s'insérer dans cette attitude, en un mot se rendre utile[1]. »

En d'autres termes le présent n'est pas la durée de notre être, mais la durée de notre action. Vivre dans le moment présent c'est être pris tout entier par son action et l'attention qu'on lui prête. Les enfants se donnent beaucoup plus que nous à leur action, vivent davantage dans le mouvement : c'est pourquoi ils jouissent du présent avec une continuité et une fraîcheur que l'homme fait ne connaît plus. Mais vivre dans le présent ne signifie pas s'immobiliser au présent (ce qui serait contradictoire), il signifie même le contraire. Y vivre, en jouir, c'est le traverser par un mouvement qui ne s'arrête pas, c'est l'utiliser pour l'action. Au contraire la personne incapable d'action, le déprimé ou le neurasthénique, s'absorbe dans son présent, l'éprouve comme une matière qui lui pèse et l'arrête. Au lieu de vivre d'un coup, d'une haleine, d'une enjambée le moment présent, il y piétine et le divise indéfiniment comme le philosophe zénonien de la dichotomie.

La durée nous offre déjà dans tous leurs traits essentiels les deux faces du problème philosophique tel que l'aperçoit M. Bergson. Si nous regardons la durée du point de vue de notre action, la vraie durée c'est le présent, mais de la même façon que dans la pièce de Molière le vrai Amphitryon est l'Amphitryon où l'on dîne. Pour le spectateur désintéressé, qui ne dîne pas derrière le théâtre, cet Amphitryon où l'on dîne est précisément le faux Amphitryon ; le vrai Amphitryon

1. *Matière et Mémoire*, p. 152.

est le mortel sujet aux accidents de la condition humaine et de l'état marital. Aux yeux du philosophe qui fait l'effort de désintéressement nécessaire pour transcender les catégories de l'action, la durée véritable consiste dans la plénitude et la totalité d'un passé qui survit et qui pousse vers l'avenir sa pointe de présent.

La théorie de la mémoire, à laquelle nous arriverons tout à l'heure, et qui est une des pièces capitales de la doctrine, est fondée sur la conservation de notre passé tout entier, de la durée intégrale perpétuée dans la mémoire inconsciente. « Notre répugnance à admettre la survivance intégrale du passé tient donc à l'orientation même de notre vie psychologique, véritable déroulement d'états où nous avons intérêt à regarder ce qui se déroule et non pas ce qui est entièrement déroulé [1]. » Nous avons intérêt à ne garder de ce qui est déroulé que ce qui peut être utilisé par notre déroulement actuel.

D'un certain point de vue, notre passé c'est ce qui est fait. Mais d'autre part il n'est nôtre qu'en tant qu'il continue à se faire, que le registre n'est pas fermé, que ce qui est fait influe sur le progrès de ce qui se fait, et que se qui se fait modifie pour sa part la nature de ce qui est fait. Le passé ne constitue une masse de durée continue qu'en tant qu'il continue en effet à presser contre notre présent. S'il était complètement passé c'est que nous aurions cessé de le vivre. Et il existe dans la philosophie un biais par lequel nous nous vidons de notre réalité actuelle et présente pour nous penser seulement sous la catégorie du passé : c'est le déterminisme. Le déterminisme psychologique considère nos actions comme déterminées, dans la mesure où il les considère comme déjà faites, comme passées. Et nous pouvons nous donner à nous-mêmes le sentiment spontané d'où sort, en organisant ce sentiment, la théorie déterministe. Dès que nous considérons notre vie passée indépendamment du moment présent par lequel elle s'insère dans la durée, elle prend une figure achevée et plastique, elle nous apparaît comme une destinée, et c'est parfois un sentiment voluptueux que de se laisser porter par elle, d'éteindre en soi-même toute volonté de la modifier. Cet abandon nous achemine à cesser d'agir, et, à la limite, à cesser d'être. Au dernier moment de la vie, quand on ne peut absolument plus agir et que pourtant on vit encore, quand toute la place dans l'être est occupée par ce qui subsiste l'action étant ôtée, il semble que cela qui subsiste ce soit le passé pur,

1. *Matière et Mémoire*, p. 163.

envahissant et recouvrant le présent. « Chez des personnes qui voient surgir devant elles, à l'improviste, la menace d'une mort soudaine, chez l'alpiniste qui glisse au fond d'un précipice, chez des noyés et chez des pendus, il semble qu'une conversion brusque de l'attention puisse se produire, — quelque chose comme un changement d'orientation de la conscience qui, jusqu'alors tournée vers l'avenir et absorbée par les nécessités de l'action, subitement s'en désintéresse. Cela suffit pour que mille et mille détails oubliés soient remémorés, pour que l'histoire entière de la personne se déroule devant elle en panorama [1]. »

Notre passé réel existe en nous, derrière nous : s'il peut s'étaler ainsi tout entier quand nous cessons d'agir, nous sommes hommes d'action dans la mesure où nous pouvons et savons en refuser toute la partie qui n'intéresse pas notre action et notre présent ; nous sommes rêveurs, parfois poètes, par exception philosophes, quand nous pouvons et savons, tournant le dos à l'action, nous trouver un sens du passé, détacher de notre présent la barque qui glissera librement et passionnément vers des horizons. « Je jouis, disait Jules Lemaître, de sentir à tout mon être des racines si profondes dans les temps écoulés et d'avoir tant vécu avant de voir la lumière. L'avenir n'est que ténèbres et épouvante : toutes les fois que j'essaye de me figurer ce que sera le monde dans cent ans, dans mille ans, je sors de ce rêve avec un malaise horrible... Au contraire le rêve du passé est plein de charmes secrets : il prolonge ma vie par delà le berceau, il éveille en moi l'imagination pittoresque et il me fait éprouver que j'ai un bon cœur. Joignez que l'étude du passé est souvent une excellente leçon de sagesse, et qu'elle nous enseigne doucement la vanité des choses tout en nous intéressant à cette vanité même [2]. » Il est bien curieux que l'auteur de cette jolie page et des *Vieux Livres* se soit cru un homme d'action, ait pris innocemment la tête d'une grande œuvre politique.

« Je suis une chose qui dure » signifie donc que mon passé existe tout entier en moi (la théorie de la mémoire nous fait voir où et comment), mais que je ne vis dans le présent qu'à condition d'oublier la plus grande partie de ce passé, de n'en retenir que ce qui peut aider, instruire, éclairer ce présent. Cela en gros, à l'état de tendance plutôt que de réalisation précise (la précision ne convient pas à la vie) et

1. *La Perception du changement*, p. 31.
2. *Les Contemporains*, III, p. 225.

l'occlusion n'étant jamais telle (à moins d'une attention exceptionnelle et même somnambulique) que mille souvenirs de contrebande, tout désintéressés, ne se glissent encore capricieusement dans l'état présent : ainsi la vanne d'une écluse n'arrête l'eau qu'en masse, assez pour son effet utile, et laisse passer tout un menu ruissellement qui entretient le courant.

Envisager la réalité psychologique *sub specie durationis*, c'est la prendre comme une réalité pleine, non comme ces formes, ces cadres ou ces abstractions auxquelles Leibnitz, Kant, le criticisme français s'efforcent de ramener le temps. Aucune forme de la pensée pure, aucune dialectique ne nous permettront de la déduire. Il nous faut d'abord l'épouser en nous comme un fait, la reconnaître et la suivre dans une expérience immédiate, qui nous conduit à découvrir ce que la déduction ne nous eût jamais donné. Cette liaison active du passé et du présent est tout autre chose que l'ordre de succession leibnitzien ou la forme *a priori* kantienne. Et il en va de même des autres caractères de la durée, dont chacun nous permet d'éprouver par une nouvelle prise cette étoffe résistante : le changement et la multiplicité, la qualité et la tension, — les deux premiers répondant au « plusieurs » et les deux derniers à l' « un » de la personne.

II

UNE PHILOSOPHIE DU CHANGEMENT

Etant une chose qui dure, je suis une chose qui change. « Exister consiste à changer ». La philosophie a cherché jusqu'ici ce qui subsiste ; l'intellectualisme fait d'elle la connaissance du permanent. L'évolutionnisme intégral se place au point de vue opposé, et transporte l'accent réel non pas même sur ce qui change, mais sur le changement de ce qui change. Il nous semble au premier abord que nous connaissions cette doctrine : le πάντα ῥεῖ, l'héraclitéisme nous viennent à la mémoire. Et il est probable que le bergsonisme tiendra en face des philosophies ontologiques et dialectiques une place analogue à celle

d'Héraclite vis-à-vis de Parménide et de Zenon, en attendant peut-être un nouveau Platon qui tentera de les rejoindre provisoirement. Mais Héraclite ne bergsonisait qu'avec mesure et se rapprocherait plutôt de Spencer : ce philosophe de l'écoulement était aussi le philosophe de la loi, dont il paraît avoir eu la première idée nette. En tout cas ses disciples allèrent plus loin que lui, et leur mobilisme radical dut lui faire à peu près les mêmes reproches que M. Bergson adresse à Spencer. Le *Cratyle* donne de ces héraclitéens de gauche un portrait que certains philosophes sont tentés aujourd'hui d'appliquer à M. Bergson, et qu'Alfred Fouillée a utilisé, dans sa polémique plus ingénue qu'ingénieuse contre l'auteur de l'*Évolution Créatrice*. A force de se tourner partout, dit Platon, ces philosophes ont vu en eux-mêmes cette mobilité, mais au lieu de la rapporter à leur état interne, ils l'ont mise dans les choses. Évidemment, philosopher, pour M. Bergson, ne consiste nullement à se tourner partout, mais à se concentrer en soi-même, à percer tenacement dans sa profondeur intérieure. C'est dans cette profondeur, où nous saisissons la nature authentique de l'être, que notre vie intérieure apparaît (voyez Montaigne) à l'oreille attentive comme un courant.

Il n'en est pas moins vrai qu'il y a toujours eu dans la philosophie, depuis Héraclite, ou plutôt depuis les premiers Ioniens, à côté de la tendance à réaliser les objets de la pensée en formes fixes et arrêtées, une tendance à ne les voir que déposés et entraînés par ce courant de la mobilité, et ne faisant figure sur lui que d'une écume labile et momentanée. Mais, comme la philosophie de la durée, la philosophie du changement et du mouvement était portée en compte au scepticisme. Cratyle chez Platon suit à peu près la même direction que Protagoras, et tous deux uniront leurs eaux confondues dans le pyrrhonisme et la Nouvelle Académie. La philosophie du changement ne saurait devenir une philosophie de l'être que par une conversion vers le dedans, plus intime encore que celle que la philosophie grecque tenait de Socrate. Ce n'est qu'en nous que nous pouvons trouver quelque chose qui soit à la fois du changement et de l'être. Alors il n'y a plus de scepticisme qui tienne, et c'est l'étape que la pensée occidentale franchit peut-être avec Montaigne. M. Bergson, dans la mesure où il se cherche des prédécesseurs, a semblé désigner comme les initiateurs de son mode de philosopher Rousseau et Pascal. Je suis beaucoup plus frappé de ses analogies avec le mobilisme psychologique de Montaigne, qui convertit comme lui toute sa vie intérieure

en images de mouvement, et en qui nous voyons le tournant sceptique conduire à la conscience de la réalité profonde. Le ῥεῦμα dérivé d'Héraclite, qui devient, dans les arguments de l'école sceptique, le doute emporté par le doute, le purgatif balayé lui-même avec ce qu'il balaye, ils nous rendent sensible cet effort continu de la pensée vers une torsion paradoxale sur elle, cette conversion de son regard vers la mobilité qui répugne à ses cadres. La philosophie de M. Bergson est née quand, à ce courant classique d'observation intérieure et d'esprit de finesse, s'est joint certain courant moderne de science et de philosophie, représenté par l'évolutionnisme spencerien et par une orientation — avec Ravaisson — du spiritualisme classique vers Schelling, Leibnitz et Aristote. Maintenant que la pensée bergsonienne est formulée, nous pouvons bien la recomposer en partie avec de la pensée antérieure, mais à condition de ne pas nous tromper sur l'importance de cette opération, de garder présente à l'esprit la métaphore de la figure dessinée d'un trait unique et vivant, et qu'on essaye de recomposer par des cubes juxtaposés de mosaïque, s'exposant ainsi à croire que la courbe a été tracée par la même opération qui nous la fait reconstituer.

Même lorsque la philosophie est, comme dans le bergsonisme, une réaction contre la pensée par images, non seulement elle se sert des images pour dépasser les images comme du langage pour dépasser le langage, mais elle est accompagnée d'une certaine image continuelle et sous-entendue, qui demeure toujours sous l'écoulement et la succession des autres parce qu'elle est impliquée par cette succession et cet écoulement. Ainsi le courant du fleuve suppose un lit permanent, qui n'est lui-même qu'un écoulement moins mobile, puisque le fleuve le détruit en le creusant. Ainsi le soleil immobile du point de vue de la terre est en mouvement du point de vue de l'astronomie stellaire. L'image qui est au fond non seulement du bergsonisme, mais de toute philosophie du mouvement, c'est celle-là même que nous trouvons à la naissance de la philosophie ionienne, celle de l'eau. L'analyse la reconnaît dans la vie même de la philosophie, comme elle distingue dans le corps vivant l'eau et la température des mers où la vie s'est formée. Cette image d'une réalité mobile et liquide, il semble que nous la retrouvions au fond de la philosophie de ces Ioniens modernes que sont les Anglais. Empirisme de Locke, phénoménisme de Hume, associationnisme de Mill, évolutionnisme de Spencer, en Amérique pragmatisme de James, portent de divers côtés l'accent sur la mobilité

de l'être, le ramènent à un rythme océanique, prennent une figure d'eau marine et une odeur d'embrun. On les aperçoit même, malgré ses attaches cartésiennes, dans l'idéalisme de Berkeley ; l'image du jet d'eau, qui termine les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, figurerait élégamment comme les armoiries parlantes de cette philosophie, si sympathique par avance à celle de M. Bergson, et qui l'annonce par bien des traits. Il n'est pas étonnant que le claret de Montaigne ait plu aux Anglais, et figure en bonne place depuis Florio sur leur table intellectuelle. M. Bergson savait bien quelles fibres il toucherait dans son auditoire, lorsqu'allant « lecturer » à Oxford sur la *Perception du Changement* il disait : « Devant le spectacle de cette mobilité universelle, quelques-uns d'entre nous seront pris peut-être de vertige. Ils sont habitués à la terre ferme ; ils ne peuvent se faire au roulis et au tangage. Il leur faut des points fixes auxquels attacher la pensée et l'existence[1]. » Ces inversions, en concentrant la lumière sur une face méconnue de la réalité, même si elles nous obligent à négliger l'autre, sont toujours fécondes. C'est ainsi que Victor Bérard a pu renouveler notre vision de l'*Odyssée* et toute une province de la géographie historique en substituant dans notre image du monde méditerranéen les vues de mer aux vues de terre. Et je ne crois pas que ces rapprochements soient si artificiels : il y a une certaine nature marine, un ionisme général où tout se tient.

L'intelligence, dit M. Bergson, « répugne au fluent et solidifie tout ce qu'elle touche[2]. » Un parti-pris du fluent, une mise en garde contre ce toucher solidificateur, même s'ils ne nous font pas atteindre la vérité, ne seront pas inutiles. Il faut que le goût des Grecs pour les réalités plastiques, sculpturales, ce goût qui a formé le nôtre à sa ressemblance, soit balancé par l'esprit d'Israël, par le sentiment du Dieu sans images, par la mobilité inquiète et ardente qui ne permet aux tentes de Sem que de se poser en passant : ce dualisme est lié au génie de la Méditerranée et de l'Occident. Et nous retrouvons chez les peuples modernes de la Bible, Anglais et Américains, ce que Bérard nous aiderait à appeler les doublets sémitiques, le périple phénicien nu qui transparaît sous nos complexes et ondoyantes Odyssées. M. Bergson considère avec attention et sympathie ce pragmatisme de James, pour qui « les relations sont flottantes et les choses sont fluides. Il y

1. *La Perception du changement*, p. 27.
2. L'*Évolution Créatrice*, p. 50.

a loin de là à cet univers sec, que les philosophes composent avec des éléments bien découpés, bien arrangés, et où chaque partie n'est plus seulement reliée à une autre partie, comme nous dit l'expérience, mais encore, comme le voudrait notre raison, coordonnée à un tout [1]. »

Ce serait un jeu d'esprit peut-être un peu vain (qui sait pourtant ?) de rapporter ce sentiment du fluide que nous retrouvons en les *Essais* au sang des juifs espagnols que la mère de Montaigne avait transmis à son fils. Montaigne, lecteur et disciple des Grecs, le met au compte philosophique du pyrrhonisme, mais nous ne voyons dans ce pyrrhonisme qu'un mot, et la vérité est qu'un tel sentiment est lié chez lui, comme chez M. Bergson, au courant même de la vie intérieure. Chez tous deux la pensée procède toujours, dans son mouvement naturel, à l'image de l'eau et du fluide : « Nous ne sommes pas le courant vital lui-même ; nous sommes ce courant déjà chargé de matière, c'est-à-dire de parties congelées de sa substance qu'il charrie le long de son parcours. » Le bergsonisme, c'est la géologie et la géographie, la climatologie et l'hydrologie du fleuve héraclitéen, le détail et l'explication du πάντα ῥεῖ.

Entre Montaigne et Bergson il y a le *Cogito*, trois siècles de science positive et de réflexion philosophique. Montaigne, qui se connaît comme mouvement et changement, tire cette conclusion que, le mouvement et le changement étant, selon les philosophes eux-mêmes, du contradictoire et de l'irréel, en se connaissant il ne connaît rien, il se connaît comme un rien, qui lui est d'ailleurs cher et lui paraît intéressant. M. Bergson conclut, de ce qu'il est mouvement et qu'il est, que les philosophes doivent se tromper en pensant que le mouvement n'est pas. Tout provient de cette erreur des anciens, donnée d'ailleurs inévitablement dans la pente de la nature humaine, et qui consista à faire du mouvement une dégradation de l'immobile. « D'où résultait que l'Action était une contemplation affaiblie, la durée une image trompeuse et mobile de l'éternité immobile, l'Ame une chute de l'Idée... La science moderne date du jour où l'on érigea la mobilité en réalité indépendante. Elle date du jour où Galilée, faisant rouler une bille sur un plan incliné, prit la ferme résolution d'étudier ce mouvement de haut en bas pour lui-même, en lui-même, au lieu d'en chercher le principe dans les concepts du *haut* et du *bas*, deux immobilités par lesquelles Aristote croyait en expliquer suffisamment la

1. Introd. à la trad. du *Pragmatisme* de James, p. 4.

réalité[1]. » Ainsi c'est la science elle-même qui nous a donné des exemples d'une approximation de plus en plus adéquate du mouvement. La différence entre la géométrie des anciens et celle des modernes consiste en ceci que la dernière considère les figures dans la continuité du mouvement qui les décrit, et non plus comme des données statiques. On peut supposer ou plutôt rêver une biologie de cette nature, une science qui serait « une mécanique de la transformation dont notre mécanique de la translation deviendrait un cas particulier, une simplification, une projection sur le plan de la qualité pure[2]. » Si une telle biologie est probablement impossible pour des intelligences constituées comme la nôtre, la psychologie, et surtout la métaphysique, cette psychologie de l'univers, nous permettent de suivre plus librement cette voie.

La science a eu beau s'appliquer à des considérations de mouvement qui étaient étrangères aux Grecs, elle est restée captive des conditions et de la nature mêmes de la géométrie, dont Descartes ne renouvelait que la fleur, et non la tige. Elle a vu le mouvement à travers la portion d'espace qu'il parcourt, qui sert à le mesurer et à l'utiliser, et sur cette confusion du mouvement et de l'espace qui le sous-tend sont bâtis les arguments de Zenon d'Élée. Les arguments de Zenon n'étant qu'un artifice dialectique peuvent être réfutés par d'autres artifices dialectiques, ceux par exemple qu'ont employés Aristote et Leibnitz. Ils n'ont d'intérêt que comme petits postes, qu'il est toujours facile d'enlever, d'une ontologie absolutiste, celle de Parménide, sorte d'hyper-spinozisme où tout est donné statiquement, en acte, dans le repos, l'identité, l'éternité de l'Être. Si on laisse de côté les philosophies négatives, celles des sophistes et des sceptiques, le bergsonisme, qui se transporte exactement et point par point aux antipodes de Parménide, figure un anti-éléatisme complet. Il est dès lors naturel que de son point de vue il voie traîner sur tout autre système des lambeaux plus ou moins apparents d'éléatisme, qu'il considère l'éléatisme (et le spinozisme qui en est la forme moderne) comme la somme idéale et parfaite des illusions naturelles à l'intelligence humaine. Les arguments de Zenon, faits pour défendre l'Être immobile, conserveront alors leur valeur retournée contre toute doctrine qui prétend faire procéder de l'Être immobile, éternel absolu, le mouvement et le changement. Ils fournis-

1. *Introduction à la Métaphysique*, p. 30.
2. *L'Évolution Créatrice*, p. 35.

sent à M. Bergson une occasion élégante de mettre l'esprit en demeure d'opter entre l'éléatisme et son contraire, et dans l'alternative de tenir avec l'éléatisme les arguments de Zenon pour valables ou de poser contre ces arguments toutes les thèses parfaitement contraires à celles de l'éléatisme. Les deux conférences d'Oxford sur la *Perception du Changement* résument ces thèses sous une forme volontairement paradoxale, Gorgias, quand il vint à Athènes, dut proclamer ainsi ses trois thèses sur l'être, la connaissance et le langage.

« Il y a des changements, mais il n'y a pas de choses qui changent : le changement n'a pas besoin d'un support. Il y a des mouvements, mais il n'y a pas nécessairement des objets invariables qui se meuvent : le mouvement n'implique pas un mobile [1]. »

Mais, au contraire de Zénon et de Gorgias, M. Bergson ne cherche pas à établir ses thèses par une dialectique extérieure qui se contenterait de ce résultat négatif d'avoir réduit l'adversaire au silence. Ses raisons, comme les raisons socratiques, sont des raisons humanisées, qui ne sauraient avancer qu'au fur et à mesure d'une disposition, d'une conversion intérieures. Pour comprendre ces thèses, il nous faut instituer en nous une habitude nouvelle, ou plutôt remonter par un effort la pente naturelle d'une habitude ancienne. Il nous faut saisir le mouvement comme un acte de la durée, le soustraire à l'espace où notre imagination le voit déposer sa trajectoire : « Nous n'avons point affaire ici à une *chose*, mais à un *progrès* : le mouvement, en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu. Il n'y a dans l'espace que des parties d'espace, et, en quelque point de l'espace que l'on considère le mobile, on n'obtiendra qu'une position [2]. » Le monde extérieur, étendu, nous est donné, ainsi que l'avait bien vu Descartes, comme instantané. Mais nous trouvons en nous le mouvement qui est l'acte de la durée, ou (si l'on ne veut pas employer plus que M. Bergson le vocabulaire aristotélicien) qui est un acte de durée, de notre durée. Là est le mouvement pur, réalité indivisible et *sui generis*, qu'Achille et la tortue éprouvent également de l'intérieur quand ils accomplissent l'acte indivisible de leur pas. Mais, de ce mouvement pur qui est un acte, nous créons, pour des besoins pratiques, par contamination avec l'espace instantané, un mouvement qui serait une chose comme

1. *La Perception du changement*, p. 24.
2. *Essai sur les Données...*, p. 83.

l'espace sur lequel nous l'appliquons, un mouvement que nous construisons avec la double illusion d'un espace qui durerait et d'une durée spatialisée, et qui est constitué de la seule interférence de ces deux illusions. De là cette confusion « entre le mouvement et l'espace parcouru par le mobile » d'où sont nés les sophismes des Éléates. Confusion légitime et nécessaire tant qu'on se borne à l'utiliser pratiquement et en vue d'un *resultat* déterminé. Si je compare les distances parcourues en un temps donné par deux coureurs, je ne compare que des résultats obtenus et non des mouvements effectués. Je fais abstraction de tout ce qui est mouvement vivant, senti de l'intérieur, pour ne retenir que des portions d'espace à comparer, et ces portions d'espace ne sont même comparables que parce que je les compare, sous le nom de temps donné, avec d'autres portions d'espace marquées sur un chronomètre. La même comparaison, la même mesure seraient encore possible si, au lieu de deux hommes qui font des mouvements d'hommes, je faisais courir un homme et un cheval, un cheval et une locomotive, Achille et une tortue. Mais je ne puis sans absurdité décomposer selon la même loi du nombre une réalité d'homme et une autre réalité d'homme, une réalité d'homme et une réalité de cheval, un mouvement d'homme et un mouvement d'un autre homme, d'un cheval et d'une tortue. Ma course est mon acte, pas autre chose. « Procéder comme le fait Zenon, c'est admettre que la course peut être décomposée arbitrairement, comme l'espace parcouru [1] », qu'un pas peut être décomposé en autres pas comme un mètre peut être décomposé en centimètres, un troupeau de moutons en moutons. Je ne fais cette dernière décomposition qu'en négligeant artificiellement toutes les différences de sexe, de couleur, d'individus, etc... qui constituent la réalité de chaque mouton ; si, ensuite, je néglige des différences de plus en plus générales, je puis additionner des moutons avec des bœufs, des bœufs avec des montres, des montres avec des boîtes d'allumettes (lorsque je les considère par exemple comme lots d'une loterie). Mais si je pense qu'une de ces différences, négligeable dans un système de références, me permet d'en négliger une autre qui dans ce même système ne doit pas être négligée, je tombe dans l'erreur ridicule de celui qui prendrait au sérieux le raisonnement de Zénon. Si j'ai à embarquer une compagnie dans un train, et si un wagon contient

1. *La Perception du changement*, p. 21.

déjà deux chevaux, je sais par ma théorie que je puis y loger encore soit six chevaux, soit vingt-quatre hommes, soit toute proportion d'hommes et de chevaux qui permettra de tenir pour identique le remplissage d'un même espace par un cheval ou par quatre hommes. Il existe alors pour moi un système de références où un cheval est identique à quatre hommes : c'est un système de commandant de compagnie, qui doit procéder le plus rapidement possible à un embarquement, et pour qui la commodité de cet embarquement est en raison directe des identités et des abstractions numériques que l'organisation militaire lui fournit. Pareillement, il existe pour le chronométreur de la course entre Achille et la tortue un système où une partie de l'espace parcouru par la tortue est identique à une partie de l'espace parcouru par Achille. Mais l'existence de ce système ne m'autorise pas à le faire chevaucher sur un autre, à comparer une partie de pas d'Achille à une partie de pas de tortue, puisque les pas de l'un et de l'autre sont des actes vivants, des faits de durée indivisibles. De même, si dans le wagon que j'ai rempli d'hommes et de chevaux selon les indications de ma théorie, il se trouve un subtil de l'espèce de Zenon, il ne sera pas embarrassé de discourir : « Alors, un cheval cela vaut quatre hommes. Un homme cela vaut le quart d'un cheval. On pourra faire prendre la garde à un créneau avec un quart de cheval. Le caporal à qui l'adjudant dira de désigner quatre hommes pour une corvée pourra aussi bien désigner un cheval. C'est la théorie, c'est militaire. » Le subtil appliquera comme Zénon un système numérique et conventionnel sur un système vivant, et prétendra conclure de l'un à l'autre, ou prétendra qu'il faudrait conclure de l'un à l'autre si l'on tenait pour juste, chez Zénon, d'admettre le mouvement, et, chez un subtil, de garder une foi d'un autre âge en la théorie militaire. Et, comme il est humain, la dialectique de Zenon profite non à l'éléatisme, mais au scepticisme des sophistes, de même que le raisonnement du subtil est porté par l'opinion du wagon non pas au compte des théories de Kant sur la dignité de la personne humaine, ce bien humain en soi incommensurable avec le bien d'un cheval, mais au compte, négatif et destructif, d'un je m'en fichisme intégral qu'un autre système abstrait, celui des punitions, suffit d'ailleurs à maintenir tout platonique et virtuel. Et la théorie de M. Bergson sur le comique viendrait ici relayer fort à propos ses arguments sur la confusion zénonienne de l'espace mathématique et de la durée vivante. Le comique apparaît quand du mécanisme se superpose à du vivant et

prétend momentanément le remplacer. L'argument de Zénon est un argument d'humoriste. Et la vie militaire, domaine du mécanisme intégral endossé avec l'uniforme, constitue la mine inépuisable de comique où un Courteline n'a qu'à se baisser pour en prendre. Mais tout cela c'est une autre histoire.

Il faut donc bien distinguer le mouvement vrai, que nous éprouvons en nous comme la réalité de la vie, et qui touche, par un point, à l'absolu, et le mouvement apparent et conventionnel, constitué par une sorte d'endosmose de la trajectoire et du mouvement pur. La nécessité où nous sommes d'envisager le mouvement sous cette forme bâtarde afin de nous en servir dans nos calculs et nos opérations fait que « c'est par l'intermédiaire du mouvement surtout que la durée prend la forme d'un milieu homogène et que le temps se projette dans l'espace[1] ». « La science n'opère sur le temps et le mouvement qu'à la condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif, du temps la durée et du mouvement la mobilité[2]. » La tâche de la géométrie est précisément de faire subir à l'un et à l'autre, pour les passer aux autres sciences, cette préparation anatomique.

Tout se passe pour la géométrie comme si la réalité n'était constituée que par l'espace visuel de la géométrie plane et par l'espace tactile de la géométrie dans l'espace. Pour la géométrie euclidienne tout au moins, qui est la géométrie la plus commode, celle qui suit la pente de notre moindre effort et de notre action possible sur la matière. Dès que l'esprit mathématique veut faire abstraction de la commodité, il est conduit à l'une ou à l'autre des deux grandes géométries non-euclidiennes. Et l'effort philosophique de M. Bergson pour remonter la pente de la philosophie naturelle à l'esprit humain, des postulats qui rendent commode notre action, ressemble bien à ceux de Riemann et de Lobatchewsky pour remonter la pente de la géométrie naturelle et commode des Grecs. Cette philosophie nous demande à nous-mêmes un effort pour réagir contre l'habitude de tout poser en termes visuels, en *choses* découpées et discontinues auxquelles le mouvement se surajouterait de l'extérieur. « Le sens de la vue s'arrange pour prendre les choses de ce biais : éclaireur du toucher, il prépare notre action sur le monde extérieur. Mais déjà nous aurons moins de peine à apercevoir le mouvement et le change-

1. *Essai*, p. 94.
2. *Id.*, p. 87.

ment comme des réalités indépendantes si nous nous adressons au sens de l'ouïe. Écoutons une mélodie en nous laissant bercer par elle : n'avons-nous pas la perception nette d'un mouvement qui n'est attaché à aucun mobile, d'un changement sans rien qui change ? le changement se suffit, il est la chose même. Et il a beau prendre du temps, il est indivisible : si la mélodie s'arrêtait plus tôt ce ne serait plus la même masse sonore ; c'en serait une autre, également indivisible[1]. » La science elle aussi « résout la matière en actions qui cheminent à travers l'espace, en mouvements qui courent çà et là comme des frissons, de sorte que la mobilité devient la réalité même. » Et enfin notre personnalité, envisagée et interrogée en elle-même, dans son fond, nous montre à plein cette réalité du mouvement et du changement ; qu'est-elle sinon « une mélodie qui se poursuit, indivisible, du commencement à la fin de notre existence consciente ? » De sorte que, au dedans comme au dehors, « la réalité est la mobilité même ». Et à mesure que nous nous éloignons de la mobilité nous nous éloignons de la réalité : le repos est moins que le mouvement, et la philosophie qui veut faire sortir le mouvement du repos, l'expliquer par le repos, ne peut pas plus échapper à l'argument zénonien de la flèche, qu'une philosophie qui confond le mouvement réel et le mouvement conventionnel ne peut éluder l'argument d'Achille.

Mais le procédé habituel et nécessaire de l'esprit humain consiste à abstraire et à isoler des états de repos, quitte à leur surajouter ensuite le mouvement comme Dédale à ses statues. Car l'intelligence humaine est une Dédalide. Destinée à créer des outils, au contraire de l'instinct, elle les façonne dans la matière comme des réalités découpées, immobiles, et qui restent inertes tant qu'un mouvement extérieur ne leur est pas surajouté. Et elle figure à cette image la création de l'homme, outil excellent sorti des mains d'un homme parfait et à qui celui-ci a surajouté le mouvement en y logeant un moteur admirable. Dès lors toutes les démarches de l'intelligence consistent à poser des arrêts, que la géométrie schématise, que la sculpture idéalise, que la philosophie élève à l'absolu : d'où l'intellectualisme grec, Euclide, Phidias, Platon.

Arrêts physiques. L'atome de Démocrite atteint dans la matière le même point d'arrêt que l'Idée platonicienne dans l'ordre spirituel, et il donne sa pente à toute la physique comme le platonisme à toute la phi-

1. *La Perception du changement*, p. 24.

losophie. Expliquer ici le monde matériel et là le monde immatériel, c'est trouver les points fixes, les repos par lesquels on expliquera le mouvement et le changement. Le monde a beau être dans un état de perpétuel changement et les atomes toujours en mouvement, l'atome ne change pas, et s'il se meut extérieurement, dans son rapport avec les autres atomes, il ne comporte en lui-même, en son intérieur, aucun déplacement de parties, aucune succession d'états. « Là est la ligne de démarcation bien nette entre l'intuition et l'analyse. On reconnaît le réel, le vécu, le concret, à ce qu'il est la variabilité même. On reconnaît l'élément à ce qu'il est invariable. Et il est invariable par définition, étant un schéma, une reconstruction simplifiée, souvent un simple symbole, en tout cas une vue prise sur la réalité qui s'écoule[1]. »

Arrêts psychologiques. De même que les atomes sont des arrêts conventionnels, les positions des suppositions arbitraires, ainsi l'une et l'autre des deux réalités (images et idées) auxquelles la psychologie associationniste ramène la complexité de la vie intérieure ne figurent que des coupes, des suppositions commodes. Si on leur cherche une réalité, cette réalité devrait être vue comme réalité déficiente, comme une interruption. Selon une comparaison qui est familière à M. Bergson, les images marquent plutôt l'interruption de la pensée que l'être de la pensée. Nous ne reporterons notre pensée en images que lorsque nous en interromprons par la réflexion psychologique la circulation naturelle. Notons d'ailleurs que M. Bergson, avec sa richesse platonicienne et baconienne de métaphores, semble bien, en même temps qu'un moteur comme Montaigne, un visuel, mais ce philosophe visuel est plus encore un visuel philosophe, réfléchit sur les images de sa pensée, cherche leur origine et leurs sources dans le courant qui les dépose et les dépasse. Il s'efforce de déduire ces formes visuelles de sa pensée, comme la mathématique moderne engendre par un mouvement les figures géométriques, les saisit ainsi plus près de leur source, de leur être. Montaigne, l'homme dont les images et l'intelligence sont les plus proches de celles de M. Bergson, nous paraît, lui, un moteur né, un moteur spontané ; M. Bergson, visuel, se ferait plutôt moteur par réflexion, en recherchant subtilement le *clinamen* par lequel se sont infléchies, pour être, ses images. Cette analyse de l'image va d'ailleurs très loin, jusqu'aux racines métaphysiques. Parmi les images où s'arrête notre pensée, il y en a une privilégiée qui est notre corps,

1. *Introduction à la Métaphysique*, p. 19.

et qui est aussi nous-même en tant que nous nous concevons tout entier à l'imitation plastique de notre corps. Et la matière de notre corps, comme toute matière, c'est une congélation, un mouvement, un arrêt, — Et si toute image, subjective ou objective, se ramène à un arrêt. il en est de même de toute idée, aussi bien les idées psychologiques combinées par l'associationnisme que les Idées métaphysiques hypostasiées par Platon. « L'idée est un arrêt de la pensée ; elle naît quand la pensée, au lieu de continuer son chemin, fait une pause ou réfléchit sur elle-même : telle, la chaleur surgit dans la balle qui rencontre l'obstacle. Mais, pas plus que la chaleur ne préexistait dans la balle, l'idée ne faisait partie intégrante de la pensée. Essayez, par exemple, en mettant bout à bout les idées de *chaleur*, de *production*, de *balle*, et en intercalant les idées de *production* et de *réflexion* exprimées par les mots « dans » et « soi » de reconstituer la pensée que je viens d'exprimer par cette phrase : « la chaleur se produit dans la balle ». Vous verrez que c'est impossible, que la pensée traduite par la phrase était un mouvement indivisible, et que les idées correspondant à chacun des mots sont simplement les représentations qui surgiraient dans l'esprit à chaque instant *si* la pensée s'arrêtait ; mais elle ne s'arrête pas [1]. » Ce qu'il y a de réel dans la pensée c'est le mouvement de la pensée, mais ce qui est pensé par la pensée ce n'est pas ce mouvement, c'est le contraire et la négation de ce mouvement ; notre pensée n'est point comme celle du Dieu d'Aristote une pensée qui se pense, mais une pensée qui pense, qui pense les objets sous la forme négative dont se constitue leur matérialité, sous la forme pratique dont elle se servira pour remonter, après l'avoir épousée, la direction de cette matérialité.

Arrêts métaphysiques. Dans la revue sommaire des systèmes qui termine l'*Évolution Créatrice*, la métaphysique, telle que M. Bergson l'aperçoit chez tous ses prédécesseurs, est viciée par cette contamination avec les nécessités pratiques qui nous obligent d'arrêter le mouvement pour l'utiliser, et qui nous font croire que c'est encore en l'arrêtant que nous réussirons à l'expliquer. Dès lors la métaphysique des Idées dessine le type éternel d'une métaphysique naturelle à l'esprit humain, naturel à ces nécessités pratiques qui, transportées sur le plan de la spéculation, érigent en absolu notre illusion intellectuelle ou plutôt, comme le pense avec Schopenhauer M. Bergson, notre

1. *L'Ame et le Corps*, p. 28.

illusion vitale. Avec une attention extrême, qui n'est donnée qu'à peu d'esprits et qui ne peut durer bien longtemps, nous épouserons ce mouvement au lieu de nous attacher à ces arrêts ; la philosophie sentira, comme Ulysse chez Circé, qu'elle est retenue à ces stations de sa route non par sa vocation intérieure et vraie, mais par une destinée contraire et une magicienne habile qui l'emploient à des fins étrangères ; c'est après dix ans, dix ou vingt ou trente siècles d' « erreurs » qu'elle parvient à Ithaque, où il lui faut tendre l'arc contre tant de prétendants superbes installés à sa place, contre « une certaine scolastique nouvelle qui a poussé pendant la seconde moitié du XIXe siècle autour de la physique de Galilée, comme l'ancienne autour d'Aristote. » Ce sont les derniers mots de l'*Évolution Créatrice*, les deux flèches finales qui conviennent au dernier chant du poème marin, de notre *Odyssée* métaphysique, de ce νόστος qui, après tout, était déjà figuré (comme tant de thèmes bergsoniens) dans les mythes du platonisme. Et voici toute l'essence de l'épopée maritime que nous apercevons dans la fumée bleue de cette philosophie, pareille à celle que la nostalgie du héros voyait à l'horizon de sa pensée insatisfaite, « mélodie où tout est devenir, mais où le devenir, étant substantiel, n'a pas besoin de support. Plus d'états inertes, plus de choses mortes ; rien que la mobilité dont est faite la stabilité de la vie[1]. »

Ainsi la stabilité du cycliste est faite de la mobilité de son cycle. Quand le cycle s'arrête nous descendons ; quand notre mobilité cesse, nous mourons ; mais c'est avec des corps morts que nous nous nourrissons, et c'est avec des réalités au repos — conçues artificiellement au repos — que notre action fonctionne et que notre intelligence l'éclaire. Seulement, avec cette action et cette intelligence, ne faites pas une philosophie, ne fabriquez pas une réalité vivante, ne composez pas du mouvement : « Avec ces états successifs, aperçus du dehors comme des immobilités réelles et non plus virtuelles, vous ne reconstituerez jamais du mouvement. Appelez-les, selon le cas, qualités, formes, positions ou intentions : vous pourrez en multiplier le nombre autant qu'il vous plaira et rapprocher ainsi indéfiniment l'un de l'autre deux états consécutifs : vous éprouverez toujours devant le mouvement intermédiaire la déception de l'enfant qui voudrait, en rapprochant l'une de l'autre ses deux mains ouvertes, écraser de la fumée. Le mouvement glissera dans l'intervalle[2]. » On trouvera chez

1. *L'Intuition philosophique*, p. 826.
2. *L'Évolution Créatrice*, p. 333.

Montaigne presque la même image, née de la même source, l'image de l'enfant qui essaye de donner forme au mercure : même idée d'une nature fluide, d'une réalité de mouvement sur laquelle notre intelligence n'est pas accordée, et que nous symbolisons naturellement sous la figure de l'enfant non encore adapté à la matière, non encore technicien, non encore intelligent, mais qui, avec de telles expériences, le devient de jour en jour.

A ces figures de l'arrêt, un bergsonisme qui se serait prononcé et complété dans toutes les directions, comme l'ont fait les doctrines de Hegel et de Schopenhauer, joindrait sans doute les arrêts esthétiques, politiques, moraux. Et il lui serait plus facile qu'en métaphysique et en psychologie de s'appuyer ici sur le sens commun et sur le vocabulaire général. En ces trois domaines, nous sommes habitués à placer l'accent de la réalité sur le vivant, celui de l'irréalité et de la mort sur le géométrique. Nous associons l'être esthétique, politique et moral à une présence constante et mobile de la vie, à une continuité de changement, à tout cela même que nous acceptons si difficilement dans le domaine philosophique et qui répugne radicalement au domaine scientifique. Le sentiment de la beauté consiste en partie à ne pouvoir supporter les formes immobiles et figées nées d'un mécanisme, d'une imitation, d'une recette, — le sentiment de la vie politique consiste à épouser un courant vivant et à ne pas résoudre les questions en arrêtant le problème présent au type et à la figure d'un problème conventionnel ou passé, — le sentiment moral consiste à réagir contre le tout fait, le donné, l'arrêté de la vie sociale, à trouver une justice qui procède par l'insinuation et la sympathie exactement contraires aux « arrêts » de la « justice » sociale. L'originalité du bergsonisme n'est-elle pas précisément d'avoir fait remonter jusqu'à l'explication des principes les vérités propres aux réalités vivantes de l'art et de la morale ? Il était dès lors inutile que M. Bergson les traitât particulièrement. Et le vivant présente tant d'inattendu et de complexité que, par une élégante ironie des choses, il eût bien été possible que M. Bergson, qui a voulu laisser dans la métaphysique et la psychologie le minimum de « tout fait » et de conformisme, en eût au contraire transporté beaucoup dans ses pages sur l'art, la politique et la morale. Ainsi Descartes. Et n'est-ce point précisément dans sa hardiesse spéculative et dans son mobilisme que l'auteur de l'*Apologie pour Raimond Sebond* pensait trouver les meilleures raisons de conformisme moral, de conservatisme religieux et social ?

Mais enfin, tout vrai mobilisme, comme celui de Montaigne, tout mobilisme subtil et délicat, ainsi que son frère aîné le pyrrhonisme, s'emporte lui-même, transporte à sa forme le point de vue du mouvement qu'il a appliqué à sa matière. Le mobilisme exprimé par le langage, et qui a subi dans le système bergsonien un commencement de solidification, n'est que le phénomène d'un bergsonisme idéal qui ne serait que mobilité inexprimée, refus d'arrêter sa pensée, intuition pure. A la limite on trouverait une attitude analogue à celle des *yoguis* de l'Inde, une immobilité par excès et totalité de mobilisme (on a pu supposer que Pyrrhon avait peut-être rapporté de son voyage dans l'Inde avec Alexandre les excès de sa doctrine). Mais le bergsonisme est une doctrine d'Occident. Son mobilisme intégral ne trouverait son achèvement et sa plénitude, ou plutôt ses contraires radicaux de l'achèvement et de la plénitude, que dans ce mouvement vital essentiel et nu qu'est l'amour, sous tous ses aspects, — sous toutes les formes qui ne sont que la réfraction et la monnaie de l'Amour. Aucune philosophie n'échappe au platonisme : à la limite du bergsonisme il y a le *Phèdre* et le *Banquet*. L'amour maternel, dit M. Bergson, nous livrerait peut-être le secret de la vie en nous montrant « chaque génération penchée sur celle qui la suivra. Il nous laisse entrevoir que l'être vivant est surtout un lieu de passage et que l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui le transmet [1]. » Le motif, peut-être de la *Sainte-Anne* de Léonard. Mais avant l'amour maternel, l'amour, dont le premier n'est qu'un prolongement, nous révèle cet essentiel, tenant, mieux encore, dans un mouvement moins matériel. En 1911, M. Bergson terminait ainsi son cours sur la *Personnalité*. « La joie de créer, de toutes est la meilleure. La mère le dit en pressant dans ses bras son enfant, au sens physique comme dans l'ordre moral le fruit de sa création. L'industriel le dit et le sent, quand, après avoir peiné dans un laborieux enfantement, il voit enfin se dresser devant lui son œuvre capable de vivre, il jouit d'avoir mis sur pied, d'avoir créé quelque chose qui marche. Cette joie la meilleure est celle du savant, de l'artiste, du philosophe ; sans doute ces hommes ne sont point insensibles aux caresses de la gloire ; mais si le savant, l'artiste, le philosophe s'attachent à la poursuite de la renommée, c'est parce qu'il leur manque l'absolue sécurité d'avoir créé du viable. Donnez-leur cette assurance et vous les verrez aussitôt faire peu de cas du

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 139.

bruit qui entoure leur nom [1]. » Créer une chose qui marche, une chose qui dépasse et rende inutile le moteur où elle a pris son élan, c'est précisément la fin propre à ce qui n'a pas de fin, à toutes les valeurs et à toutes les réalités qui épousent le courant du mouvement et de la vie.

Mais précisément, par cette exigence de création, nous sommes forcés d'abandonner, partiellement ou momentanément, ce point de vue du mouvement. Créer, c'est créer dans la matière et par la matière, c'est épouser pour la tourner la direction de la matière, c'est agir. Et agir c'est faire des coupes, prendre des points de repère et d'appui, poser des jalons, substituer des immobilités conventionnelles au mouvement réel. Ces joies de la mère, de l'industriel, de l'artiste, du savant, du philosophe, elles sont sans doute la fleur de la vie, mais des fleurs qui n'ont de moyen d'être que parce qu'elles sont supportées et formées par tout un terreau et un système précis de devoirs et de travaux pratiques. Elles sont données par surcroît parce qu'on ne les a pas cherchées d'abord. Si l'accent d'une vie, au lieu d'être mis sur leurs moyens, est mis sur elles-mêmes, si le poids de la matière et les exigences d'immobilité manquent, la mère n'est plus que madame Bovary, l'industriel qu'Eugène Turpin, l'artiste que le Pellerin de l'*Éducation Sentimentale*, le savant que Claude de Saint-Simon, le philosophe que Saint-Martin ou Ballanche. On ne saurait évidemment dire que ces êtres, dignes d'estime, et qui sont après tout nécessaires à l'humanité, soient, du fait qu'ils demeurent plus près du mouvement pur et de l'intuition nue, supérieurs à une Marie Amoux, à un Schneider, à un Ingres, à un Pasteur, à un Stuart Mill. Le passage du Flaubert des œuvres de jeunesse au Flaubert des grandes œuvres nous donne une image claire de ces deux ordres. Et tout cela M. Bergson le voit fort bien, tout cela est incorporé à sa philosophie, qui ne consiste nullement, comme le veut une critique mal informée, à déclasser les valeurs d'intelligence, mais bien à les classer, à les comprendre, à les investir de la fonction la plus haute dans l'ordre général du monde. Au commencement était l'Action. Mais qu'est-ce que l'action sans les conditions de l'action, sans les moyens de l'action ? Et l'intelligence fait jusqu'ici le plus efficace et le plus précieux de ces moyens. Il est vrai que l'intelligence, que Pallas Athéné, est femme, et que, comme la femme de Barbe-Bleue, elle se juge parfois sacrifiée et victime parce que

1. Cité par Grivet, *Études*, t. CXXIX, p. 449.

M. Bergson lui interdit une petite chambre secrète. Mais si elle y entre, elle n'en saurait rien faire, elle ne pourrait qu'y mourir, — et peut-être bien des formes de l'élan vital ont-elles déjà été prises à un tel piège, sont-elles figurées par les femmes pendues. La différence entre les œuvres fabriquées et les êtres vivants, c'est que dans les premières le mouvement est postérieur au moteur, tandis que dans les seconds le mouvement est antérieur au moteur. Les seconds seuls faisant l'objet de la philosophie, et la philosophie portant sur la réalité première, il est naturel que la philosophie bergsonienne soit une philosophie du mouvement. Mais pratiquement l'élan vital nous est donné comme le passage d'un moteur à un moteur, d'un individu à un individu, d'un corps à un corps, d'une coupe à une coupe. Et ces réalités pratiques ne peuvent s'abstraire d'une philosophie au commencement de laquelle est l'Action.

III

UNE PHILOSOPHIE DE LA QUALITÉ

M. Évellin, auteur d'*Infini et Quantité*, avait suggéré à M. Bergson d'intituler son premier ouvrage *Quantité et Qualité*. Si le titre d'*Essai sur les données immédiates de la conscience* lui a paru tout de même plus significatif, l'élaboration de la notion de qualité en matière psychologique n'en est pas moins dans ce livre un des objets principaux de M. Bergson. Et de même que la production d'une philosophie de la durée et du mouvement a son origine dans une critique de Spencer et dans le besoin de le dépasser pour trouver l'évolutionnisme vrai, de même une philosophie de la qualité naît des difficultés qu'a paru présenter à M. Bergson l'emploi abusif et dangereux des notions quantitatives chez les psychologues associationnistes. Cette psychologie, si largement développée par Spencer, ne fait qu'un, par un certain côté, avec l'évolutionnisme. Mais, à l'époque où fut composé l'*Essai*, elle avait été poussée plus loin encore dans la systématisation brillante de Taine.

Bien que l'enseignement philosophique n'ait jamais été gagné entièrement par la psychologie associationniste et que la réaction contre elle ait participé en France à la continuité d'une tradition, c'est sans doute à M. Bergson qu'est due la critique la plus décisive de l'association considérée comme principe explicatif. Notons d'ailleurs que, si l'*Intelligence* de Taine nous apparaît maintenant comme un livre d'un intérêt tout historique, les conclusions de Ribot trouvent souvent leur confirmation dans la psychologie bergsonienne.

M. Bergson a donné une force nouvelle et irrésistible au vieux reproche qu'on adressait à la psychologie de l'association : composer l'esprit actif avec des éléments passifs, ériger « les idées et les images en entités indépendantes, flottant, à la manière des atomes d'Épicure, dans un espace intérieur, se rapprochant, s'accrochant entre elles quand le hasard les amène dans la sphère d'attraction les unes des autres [1]. » Mais ces images indépendantes ne sont que des abstractions psychologiques. « En fait nous percevons les ressemblances avant les individus qui se ressemblent, et, dans un agrégat de parties contiguës, le tout avant les parties. » Au lieu d'agréger nous morcelons, et la psychologie bergsonienne sera une étude du morcellement ; au lieu d'associer nous dissocions, et elle étudiera la vie de l'esprit et l'exercice de l'intelligence comme une dissociation d'états.

La forme de multiplicité psychologique, en laquelle l'associationnisme fait consister la réalité originelle, n'est qu'une figure dérivée, apparente, de la vie intérieure, elle ne saurait expliquer, et c'est elle-même qui doit être expliquée. L'aspect quantitatif de la vie psychologique doit trouver, comme l'avait vu Leibnitz, son origine dans un aspect qualitatif. Le premier livre de M. Bergson est au fond une analyse et une critique de l'idée de multiplicité et une application de cette clef à une serrure, qui, ouverte, nous donne accès sur les bords de la profonde vie intérieure.

La première partie montre que ce qu'il y a de réel dans l'intensité d'un état psychologique se ramène bien à une multiplicité : multiplicité des états de conscience intéressés, multiplicité des parties du corps qui agissent ou pâtissent. Et M. Bergson paraît ainsi épouser d'abord les directions que résumaient alors les exposés de Ribot. Mais il ne leur demande une impulsion que pour les dépasser. Cette multiplicité, si nous l'analysons, revêt deux formes selon la nature des

1 *Matière et Mémoire*, p. 323.

états psychologiques considérés. Ou bien ces états sont représentatifs d'une cause extérieure, et leur intensité nous paraît en fonction de la multiplicité reconnue dans cette cause extérieure : c'est alors une multiplicité dans l'espace, évaluable en nombres et en mesures. Ou bien ils ne sont pas représentatifs d'une cause extérieure, et leur intensité, leur multiplicité prennent une couleur psychologique *sui generis*, sans commune mesure avec l'intensité faite de multiplicité qu'ils présentent lorsqu'ils intéressent la matière ou notre corps. Cette multiplicité proprement psychologique, que M. Bergson étudie dans le deuxième chapitre de l'*Essai*, s'efforçant de l'isoler et de la constituer à l'état pur, c'est la multiplicité psychologique réelle, tandis que la première est formée d'un système de symboles que nous créons pour la commodité de notre action et de notre pensée.

La multiplicité numérique, qui s'oppose à l'unité, qui passe à l'unité, qui implique l'unité à la fois comme son élément et comme son tout, ne doit pas être confondue avec la multiplicité psychologique réelle : cette multiplicité numérique constitue, de même que l'unité, un signe conventionnel pour désigner une réalité qui les dépasse l'une et l'autre. *Quelle* unité, *quelle* multiplicité, quelle réalité supérieure à l'un et au multiple sont données à la psychologie, la philosophie ne le saura que si elle ressaisit l'intuition simple du moi par le moi. « Alors, selon la pente qu'elle choisira pour redescendre, de ce sommet, elle aboutira à l'unité ou à la multiplicité, ou à l'un quelconque des concepts par lesquels on essaie de définir la vie mouvante de la personne [1]. » C'est donc une qualité réelle qu'il nous faut chercher par delà une quantité apparente, qualité que, comme la substance spinoziste en attributs, nous traduirons en unité ou en multiplicité, selon le point de vue extérieur duquel nous la considérerons.

Penser la multiplicité c'est penser objet ; penser l'unité c'est penser sujet, mais la personne transcende le sujet et l'objet. Le nombre réalisé est un objet, et c'est en tant qu'objet qu'il est indéfiniment divisible. Mais en tant que pensé il est posé par un acte simple de l'esprit. En général « nous appelons subjectif ce qui paraît entièrement et adéquatement connu, objectif ce qui est connu de telle manière qu'une multitude toujours croissante d'impressions nouvelles pourrait être substituée à l'idée que nous nous en faisons actuellement [2]. »

1. *Introduction à la Métaphysique*, p. 15.
2. *Essai*, p. 63.

L'objectivité c'est l' « aperception actuelle et non pas seulement virtuelle de subdivision dans l'indivisé ». Or nous ne pouvons nous penser que comme sujet ou comme objet, nullement comme une réalité transcendante à l'un et à l'autre et qui deviendrait l'un ou l'autre par simple détermination. Dès que nous ne nous pensons pas comme l'un des deux, nous nous pensons automatiquement comme l'autre. Dès que nous cessons de nous penser comme sujet, comme personne, nous nous pensons comme multiplicité.

Dès que le sujet cesse d'être sujet il est objet, il devient une chose, « une chose c'est-à-dire une multiplicité ». S'il n'y a pas d'unité sans multiplicité, c'est qu'il n'y a pas de pensée sans chose — une chose qui pense aussi bien qu'une chose qui est pensée — ni d'esprit sans matière. « Toute unité est celle d'un acte simple de l'esprit, et, cet acte consistant à unir, il faut bien que quelque multiplicité lui serve de matière[1] ». Dès que nous pensons la matière nous pensons la multiplicité, et c'est même en cela que consiste l'impénétrabilité que nous lui attribuons. L'impénétrabilité n'est pas une proposition de physique, mais une proposition de logique, née de ce que nous pensons selon le nombre ; nous pensons deux et nommons deux l'idée d'objets occupant dans l'espace des places différentes. alors que la matière, qui est interaction et réciprocité, ne comporte certainement à peu près rien de tel.

Unité et multiplicité numériques, unité quantitative et multiplicité quantitative sont donc des apparences, que la psychologie s'efforce d'expliquer, mais qu'elle ne saurait plus prendre comme principe d'explication. L'unité et la multiplicité qui caractérisent réellement notre personne doivent appartenir à l'ordre de la qualité.

Le problème de l'unité qualitative s'évanouit vite. Notre personne nous est donnée par un même acte comme unité et comme qualité. Et le psychologique est ici de même nature que le cosmologique ou le métaphysique. Comme Schopenhauer l'avait déjà montré (parfois avec les mêmes images que M. Bergson) la vie se pose toujours par un acte simple, purement qualitatif. La matière, inversion du courant vital, pose automatiquement sa multiplicité dès que ce courant vital s'interrompt, et toutes nos catégories quantitatives, jusqu'à la géométrie, ne font que continuer, expliquer, schématiser, utiliser cette multiplicité. Ce qui doit s'expliquer ce n'est donc ni la

1. *Essai*, p. 61.

qualité ni l'unité qui sont données de droit, c'est la cessation de ce droit, c'est leur limitation, leur arrêt, leur matérialité sous forme de quantité et de multiplicité.

Si la matière n'est qu'interruption du courant vital, et, comme disait Leibnitz, que de l'esprit éteint, si la quantité n'est donnée que comme une dispersion et une détente de la qualité, la multiplicité que comme la cessation de l'acte qui unifie, il s'ensuit que de la qualité à la quantité il pourra y avoir une infinité de degrés, (selon le degré d'extinction, de dispersion ou de détente) et que qualité pure et quantité pure sont des limites qui, aussi bien du point de vue psychologique que du point de vue cosmologique, ne sont peut-être jamais atteintes. Mais l'élan vital, tant le nôtre que celui de l'univers, impliquent dès le principe une multiplicité infinie de tendances, et d'autre part la matière dans sa totalité peut se penser comme une « conscience où tout se compense et se neutralise », où le mouvement reste à l'état de répétition et la qualité à l'état de dispersion.

De sorte que de l'esprit à la matière on ne va pas de l'unité-qualité à la quantité-multiplicité, mais de la multiplicité qualitative, donnée avec l'unité de l'esprit, à l'unité quantitative, donnée avec la multiplicité de la matière.

La multiplicité qualitative est l'une de ces données immédiates de la conscience auxquelles M. Bergson a consacré son premier *Essai*. Un état de conscience consiste dans une multiplicité d'états de conscience, mais non pas dans un nombre d'états de conscience, et l'erreur de l'associationnisme consiste précisément à traiter cette multiplicité de fusion comme une multiplicité de juxtaposition. D'autre part la pensée, le langage, la science, l'action ne sont possibles que parce que nous substituons à cette multiplicité qualitative une multiplicité quantitative, que nous étalons dans l'espace ce qui se continue dans la durée, que nous juxtaposons ce qui est fondu, que nous extériorisons ce qui est intérieur, que nous divisons ce qui est solidaire. D'un côté donc nous ne pouvons penser qu'en formant l'idée de multiplicité distincte. Mais d'un autre côté « nous ne pouvons former l'idée même de multiplicité distincte sans considérer parallèlement ce que nous avons appelé multiplicité qualitative[1] ». Les unités même que nous comptons, en s'organisant les unes les autres, suivent un « processus tout dynamique, assez analogue à la représentation purement qua-

1. *Essai*, p. 92

litative qu'une enclume sensible aurait du nombre des coups de marteau ». De sorte qu'en somme « c'est grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité [1] ».

Comme il y a une qualité de la quantité, il y a une quantité de la qualité ; et comme sans la première il n'y aurait pas de représentation, sans la seconde il n'y aurait pas de sensation : « Si la sensation plus intense nous paraît contenir la sensation de moindre intensité, si elle revêt pour nous, comme l'ébranlement organique lui-même, la forme d'une grandeur, c'est vraisemblablement qu'elle conserve quelque chose de l'ébranlement physique auquel elle correspond [2] ». Ironsnous donc ici à une théorie matérialiste ? Non ; à son contraire. Ce « quelque chose » ne consiste pas dans un mouvement moléculaire, puisqu'il y a conscience, mais dans un état affectif, plaisir ou douleur, qui n'est ni ce mouvement moléculaire ni sa traduction, et qu'on peut définir comme la réaction contre lui, l'expression de ce qui tend à se passer, dès qu'il a eu lieu, chez l'être vivant. Si dans la variété des êtres organisés « le plaisir et la douleur se produisent chez quelques privilégiés, c'est vraisemblablement pour autoriser de leur part une résistance à la réaction automatique qui se produirait : ou la sensation n'a pas de raison d'être ou c'est un commencement de liberté ». L'état affectif esquisse précisément la réaction automatique qui tend alors à se produire. Tandis que les ébranlements moléculaires sont inconscients, les mouvements automatiques de réaction sont conscients, et « l'intensité des sensations affectives ne serait donc que la conscience que nous prenons des mouvements involontaires qui commencent, qui se dessinent en quelque sorte dans ces états, et qui auraient suivi leur libre cours si la nature eût fait de nous des automates, et non des êtres conscients [3] ». Une douleur devient de plus en plus intense à mesure que se dessinent dans l'organisme un plus grand nombre de mouvements commençants « en présence de la nouvelle situation qui lui est faite » et qu'une partie sans cesse grandissante du corps se met à réagir. Quand elle est insupportable c'est en effet « qu'elle incite l'organisme à mille actions diverses pour y échapper ». Pareillement l'attrait initial et voluptueux du plaisir est un mouvement commencé, « et l'intensité même du plaisir, pendant qu'on le goûte,

1. *Essai*, p. 93.
2. *Id.*, p. 25.
3. *Id.*, p. 26.

n'est que l'inertie de l'organisme qui s'y noie, refusant toute autre sensation [1] ». Théorie complétée dans *Matière et Mémoire*, où la douleur est expliquée par un effort local, et par conséquent impuissant. La sensation — qui n'existe presque pas chez les végétaux — apparaît chez les êtres qui se meuvent comme l'esquisse de leurs mouvements futurs, en tant que ces mouvements ne suivent pas par une réaction mécanique le mouvement reçu, mais peuvent être accomplis, différés, ou empêchés.

Ainsi la sensation, c'est-à-dire la forme la plus élémentaire de la qualité, s'explique en termes de mouvement. Mais ici comme ailleurs nous ne pouvons faire procéder l'une de l'autre, ainsi que le matérialisme et l'idéalisme l'essaient vainement, deux réalités ou si l'on veut deux apparences, dont les caractères *sui generis* diffèrent aussi radicalement que ceux d'un mouvement et d'un état conscient. Le problème est le même que celui de l'élan vital et de la matière. Pour que nous retrouvions le mouvement dans la qualité, il faut qu'il y ait déjà de la qualité dans le mouvement ; il faut qu'on voie dans le mouvement cette qualité réelle qui existe dans la sensation. Le mouvement implique « la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments [2] ». Par delà le mouvement abstrait et fictif de la mécanique, il faut admettre dans l'univers des mouvements réels, « indivisibles, qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience [3] ». Du subjectif à l'objectif, il doit y avoir simplement différence de degré au sein d'une même réalité. Il faut que dans la qualité même de la sensation soit donnée une épaisseur de détails inaperçus, inconscients comme le sont les épaisseurs de la mémoire vraie, et que ces détails inaperçus soient précisément son objectivité « ce qu'elle a de plus qu'elle ne donne,... immense multiplicité des mouvements qu'elle exécute, en quelque sorte, à l'intérieur de sa chrysalide. Elle s'étale, immobile en surface, mais elle vit et vibre en profondeur [4] ».

Quantité et qualité constituent donc d'un certain point de vue deux limites de la vie psychologique, dont la distinction est d'abord

1. *Essai*, p. 29.
2. *Matière et Mémoire*, p. 225.
3. *Id.*, p. 226.
4. *Id.*, p. 228.

nécessaire pour élucider des problèmes capitaux. Mais la distinction n'est jamais qu'une opération provisoire nécessitée par les lois de notre entendement et les conditions de notre pratique. Une vue plus désintéressée et plus aiguë, un passage progressif de la psychologie à la métaphysique, nous montrent dans les résultats de cette distinction une seule réalité, avec des différences de degré. Et ne soyons pas dupe du mot degré, interprétons-le comme il doit être interprété dans une philosophie du mouvement et du changement. Il ne s'agit pas du degré-signe, qui se ramène toujours en fin de compte à une identité. Il s'agit d'un degré qui est la réalité même, un degré dont les changements ne sont pas appliqués du dehors, comme une mesure, sur cette réalité, un degré dont les changements ne peuvent même pas être dits changements dans une réalité, — mais sont des « changements réels », de réalités où il n'y a rien de plus que leur changement même. Pour imaginer une réalité si contraire à nos habitudes d'esprit il nous faut faire un nouvel effort, passer à ce nouveau synonyme du changement et de la qualité, qui s'appelle la tension.

IV

UNE PHILOSOPHIE DE LA TENSION

Le premier chapitre de l'*Essai* est consacré à une analyse et à une définition de l'intensité. Qu'est-ce que l'intensité d'un état psychologique ? Quand on voit l'usage que fait, par la suite, de cette idée M. Bergson, il paraît que ce problème très simple de l'intensité psychologique joue chez lui le rôle initial des jugements synthétiques *a priori* dans la critique kantienne. « Dans l'idée d'intensité et même dans le mot qui la traduit, on trouvera l'image d'un contraction présente et par conséquent d'une dilatation future, l'image d'une étendue virtuelle, et si l'on pouvait parler ainsi, d'un espace comprimé [1]. » C'est sur ce fil que prendront place les idées et les mots de tension,

1. *Essai*, p. 3.

d'extension, d'étendue, de détente et d'attente, et, d'un certain point de vue, toutes les thèses de *Matière et Mémoire* et de l'*Évolution Créatrice*.

Le point de départ consiste dans une donnée immédiate de la conscience ; nous éprouver dans notre profondeur intérieure comme une contraction capable d'une dilatation, c'est nous éprouver dans notre densité substantielle, comme chose qui pèse autant et en même temps que comme chose qui pense. Penser c'est peser, c'est sentir, comme une horloge qui serait consciente, des poids intérieurs ; et nous sentons instinctivement devant une pensée profonde son poids intérieur, comme l'œil sent d'abord le poids des entrailles dans un torse de la grande sculpture antique ou moderne. De même que dans la sculpture soufflée du XVIIIe siècle, n'est-il pas vrai qu'en face de pensées brillantes, faites de tours et de mots, même avant d'avoir dispersé le sophisme ou écarté l'analogie fragile, nous pressentons spontanément, au premier contact, le vide intérieur, et que, pareillement, dans une pensée substantielle et vivante, nous saisissons intuitivement le poids qu'y a coulé la réflexion ?

En quoi consiste ce poids psychologique qui s'appelle l'intensité ? L'analyse de l'intensité retombe ici sur les mêmes idées que celle de la qualité, puisque l'une et l'autre composent, de deux mots différents, mais convergents, la même valeur. Il y a dans les états psychiques quelque chose qui paraît croître ou diminuer. Cette croissance ou cette diminution, c'est une projection de la quantité extérieure sur l'intérieur où elle apparaît, traduite en langage psychique, comme qualité : projection du corps quand il s'agit de sensations affectives, projection de la cause extérieure quand il s'agit de sensations représentatives ; et, quand il s'agit non plus de sensations liées à une cause physique, mais de sentiments, où le psychique paraît se suffire à lui-même, multiplicité croissante de faits psychiques élémentaires, c'est-à-dire progrès vers la totalité, vers notre totalité intérieure. « L'idée d'intensité est donc située au point de jonction de deux courants, dont l'un nous apporte du dehors l'idée de grandeur extensive, et dont l'autre est allé chercher dans les profondeurs de la conscience pour l'amener à la surface l'image d'une multiplicité interne[1]. »

Ce que nous appelons intensité des sensations représentatives n'est dès lors que la projection des images extérieures, quantitatives,

1. *Essai*, p. 54.

matérielles, l'acte de substituer « à l'impression qualitative que notre conscience en reçoit l'interprétation quantitative que notre science en donne[1] ». La prétendue intensité ne sera en ce cas qu'une illusion naturelle que la réflexion psycho-métaphysique doit dissiper, quitte à en conserver les éléments vrais, c'est-à-dire les mouvements réels qui s'accomplissent à l'intérieur de la sensation représentative. Il n'en est pas tout à fait de même de l'intensité des sensations affectives. Cette intensité se ramène aussi à un progrès quantitatif, mais cette variation quantitative s'accomplit dans une image privilégiée, qui est notre corps. Dans cette image privilégiée il est même un fait privilégié où « la conscience paraît s'épanouir au dehors comme si l'intensité se développait en étendue[2] ». C'est l'effort musculaire. Or le progrès de cette intensité, dit M. Bergson interprétant une théorie célèbre de James, se ramène à un progrès vers la totalité, à un nombre de plus en plus grand d'éléments musculaires en jeu, « à la perception d'une plus grande surface du corps s'intéressant à l'opération ». La variation particulière s'explique comme une variation d'ensemble, la partie par le tout, au lieu que la manière vicieuse de traiter le problème consiste dans l'explication inverse, œuvre de l'intelligence appliquée à un ordre où elle n'est pas à sa place. « De même que nous la verrons concentrer sur un point donné de l'organisme, pour en faire un effort d'intensité croissante, les contractions musculaires de plus en plus nombreuses qui s'effectuent sur la surface du corps, ainsi elle fera cristalliser à part, sous forme d'un désir qui grossit, les modifications progressives survenues dans la masse des faits psychiques coexistants[3]. » Nous touchons ici à la troisième forme que prend en psychologie l'idée d'intensité et à sa troisième origine : la croissance d'une multiplicité interne d'états de conscience, un progrès vers une totalité intérieure, comme l'intensité plus grande d'une sensation affective correspond à un accroissement des parties du corps qu'elle intéresse.

Au physique et au moral un état très intense est donc celui qui s'étend à toute la personne et non celui qui porterait très intensément sur une partie de la personne. Mais l'idée de totalité ne doit pas être appliquée à la personne avec le sens que nous lui donnons quand nous l'entendons d'une chose. On doit voir dans la personne un capital

1. *Essai*, p. 38.
2. *Id.*, p. 15.
3. *Id.*, p. 7

de possibilités, une faculté de choisir, un réservoir d'indétermination, le contraire en somme d'une totalité réalisée. La vraie totalité de la personne psychique consistera donc dans la conscience d'une virtualité indéfinie, dans une puissance d'action, bref dans la liberté. « Ce qui fait de l'espérance un plaisir si intense, c'est que l'avenir, dont nous disposons à notre gré, nous apparaît en même temps sous une multitude de formes également souriantes, également possibles. Même si la plus désirée d'entre elles se réalise, il faudra faire le sacrifice des autres, et nous aurons beaucoup perdu. L'idée de l'avenir, grosse d'une infinité de possibles, est donc plus féconde que l'avenir lui-même, et c'est pourquoi l'on trouve plus de charme au rêve qu'à la possession [1]. »

L'analyse psychologique esquisse ici les thèmes que l'*Évolution Créatrice* transportera sur le registre métaphysique. L'existence des espèces et des individus s'explique en partie par un détour de l'élan vital pour conserver dans la réalité le plus grand nombre des possibles qu'implique son indétermination, pour actualiser en une pluralité d'êtres la pluralité de ses tendances. Dans cet état de plénitude heureuse qu'est l'espérance, nous retrouvons en nous une image de cette liberté antérieure à la détermination, et que sacrifie cette détermination. Schopenhauer, reprenant une image de Platon, compare le désir irrationnel à l'ardeur des enfants à la foire, qui veulent tout à la fois : c'est que précisément leur âge est celui de la virtualité et de la fraîcheur originelles, celui, dirait M. Bergson, où l'on possède neuves et brillantes ces innombrables esquisses de mouvements montés par les appareils moteurs et prêts au déclenchement.

Cette plénitude gonflée de virtualités, cette totalité mouvante de possibles c'est la réalité même de la vie. « La vie est en réalité d'ordre psychologique, et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entrepénètrent [2]. » Mais il est aussi de l'essence de la vie, dans ses rapports avec la matière, de développer une pluralité distincte de termes qui se juxtaposent, d'êtres indépendants qui s'individualisent, de réalités spatiales qui se découpent isolément et s'excluent réciproquement.

Ce sera par le même effort, par la même conversion, que nous retrouverons le psychique à l'état pur et le vital à l'état pur, l'un et l'autre

1. *Essai*, p. 7.
2. *L'Évolution Créatrice*, p. 279.

coïncidant avec la réalité métaphysique. Les profondeurs de la conscience nous gardent cette multiplicité intérieure à l'état pur, avant qu'elle se soit réfractée et distribuée en multiplicité extérieure. Mais à un autre point de vue la réalité de la vie, c'est de vivre, vivre c'est agir, agir c'est sacrifier des possibles pour en réaliser un seul, c'est supprimer des milliers d'images pour en utiliser une, — c'est, en un mot, l'attention à vivre. Un maximum d'attention nous apparaît bien comme un maximum d'intensité. Et cette intensité d'attention s'oppose nettement à l'intensité de l'esprit pur, à cette multiplicité d'actions possibles impliquée dans une conscience qui rêve librement. Il y aura donc deux sens différents du mot intensité, deux sortes d'intensités psychologiques (et le psychologique n'est qu'une image réduite et plus claire du vital) : une intensité de rêve et une intensité d'action, ce qui répond à la distinction établie à un autre point de vue dans *Matière et Mémoire* entre le plan du rêve et le plan de l'action. Toutes deux se ramènent bien à une totalité, mais la première à une totalité psychique, celle de termes qui s'entrepénètrent, la seconde à une totalité physique, celle du corps entier intéressé à une action, tendu en une attitude. La première coïnciderait avec une durée étalée, la seconde avec une durée concentrée. La première aurait pour élément le passé et l'avenir, c'est-à-dire les deux figures de la durée qui nous donnent la possibilité d'une occupation indéfinie et où se répand l'esprit lorsqu'il s'affranchit du corps ; la seconde serait à proprement parler l'acte de notre présent, de notre progrès; « Plus nous prenons conscience de notre progrès dans la pure durée, plus nous sentons les diverses parties de notre être entrer les unes dans les autres et notre personnalité tout entière se concentrer en un point, ou mieux en une pointe, qui s'insère dans l'avenir en l'entamant sans cesse [1]. »

La difficulté logique serait ici de savoir laquelle de ces deux formes d'intensité porte l'accent de la vérité psychologique : difficulté logique, qui n'est pas une difficulté philosophique pour qui a su extraire des antinomies kantiennes un mode de penser. La réalité psychologique nous apparaîtra quand nous aurons envisagé chacune de ces intensités du point de vue de l'autre, quand nous nous serons servi de l'une et de l'autre pour recomposer et revivre le mouvement indivisible et continu de l'être intérieur. Mais si l'idée d'intensité se ramène d'abord à celle de multiplicité, elle laisse encore derrière elle une

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 219.

possibilité d'approfondissement. Plus intérieurement nous trouvons l'idée de la synthèse active qui donne à la multiplicité son unité et sa qualité : l'idée de tension.

Dans chacune de nos perceptions il y a des milliards de mouvements réels ; mais si notre perception existe, c'est qu'au lieu de percevoir ces mouvements nous n'en percevons qu'une qualité, un extrait utile. Une perception c'est une contraction, un emmagasinement d'une multitude de mouvements, qui, au degré le plus inférieur de la vie, le plus voisin de la matière, se dissipent en une dilatation presque immédiate, mais qui, à mesure que se compliquent les appareils du système nerveux, demeurent de mieux en mieux sous pression, diffèrent davantage le moment de leur dilatation. La perception, et ce système de perceptions qu'est la connaissance, c'est quelque chose qui se tend pour se détendre, qui peut demeurer tendu de plus en plus longtemps, de plus en plus profondément, de plus en plus puissamment. Telle la constance thermique de M. Quinton. « L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement où il a imprimé sa liberté [1]. » Et la science suit ici les mêmes voies, la science étant une perception plus généralisée et la perception une science spontanée. La science cherche, comme une tension artificielle, à pousser jusqu'à sa limite cette condensation des intervalles de durée que réalise la perception, — jusqu'à une limite où, la condensation étant achevée, la contraction étant parfaite, la durée n'existe plus. « Ce qui prouve bien que l'intervalle de durée lui-même ne compte pas au point de vue de la science, c'est que, si tous les mouvements de l'univers se produisaient deux ou trois fois plus vite, il n'y aurait rien à modifier ni à nos formules, ni aux nombres que nous y faisons entrer. La conscience aurait une impression indéfinissable et en quelque sorte qualitative de ce changement, mais il n'y paraîtrait pas en dehors d'elle, puisque le même nombre de simultanéités se produirait encore dans l'espace. Lorsque l'astronome prédit une éclipse, par exemple, il se livre précisément à une opération de ce genre : il réduit infiniment les intervalles de durée, lesquels ne comptent pas pour la science, et aperçoit ainsi dans un temps très court — quelques secondes au plus — une succession de simultanéités qui occupera plusieurs siècles pour la conscience concrète, obligée d'en vivre les intervalles [2]. » Aussi peut-on comparer la synthèse de

1. *Matière et Mémoire*, p. 279.
2. *Essai*, p. 87.

mouvements que constitue une perception à celle d'un esprit qui condenserait en les instants de quelques périodes sommaires toute l'histoire terrestre passée. De même la perception « résume dans son apparente simplicité une multiplicité énorme de moments. Entre les qualités sensibles envisagées dans notre représentation et ces mêmes qualités traitées comme des changements calculables, il n'y a donc qu'une différence de rythme de durée, une différence de tension intérieure [1]. »

Plus précisément cette différence de tension fonde la distinction du subjectif et l'objectif ; cette différence de degré actif joue un rôle analogue à celui que jouait dans la psychologie anglaise et dans celle de Taine la différence de vitalité et de force entre des images supposées distinctes. Les degrés de tension nous rappellent les réducteurs dont, chez Taine, le bon entretien assure la distinction de l'objectif et du subjectif, et dont le relâchement amène la confusion de l'un et de l'autre. On passe de la perception à la matière par une détente d'énergie. Entre la sensation qui est une qualité et les mouvements en apparence quantitatifs qui sont impliqués en elle, il y a la différence d'une durée contractée à une durée détendue. Notre perception condense dans sa tension une poussière d'ébranlements, de mouvements purs, continus, solidaires. Elle ramasse dans l'acte de sa durée ces mouvements en images, pratique des coupes dans cette continuité, isole des individus dans cette solidarité. « Cette sensation de lumière rouge éprouvée par nous pendant une seconde correspond, en soi, à une succession de phénomènes qui, déroulés dans notre durée avec la plus grande économie de temps possible, occuperait plus de 250 siècles de notre histoire [2]. » Inversement « l'histoire tout entière ne tiendrait-elle pas en un temps très court pour une conscience plus tendue que la nôtre, qui assisterait au développement de l'humanité en le contractant, pour ainsi dire, dans les grandes phases de son évolution [3] ? » C'est ainsi que la perception de la lumière rouge condensait en une seconde 400 trillions de vibrations successives. C'est ainsi que par la conscience « de très loin en très loin et en franchissant chaque fois d'énormes périodes de l'histoire intérieure des choses, des vues quasi-instantanées vont être prises, vues cette fois pittoresques, dont les couleurs plus tranchées condensent une infinité de répétitions et de

1. *Matière et Mémoire*, p. 277.
2. *Id.*, p. 229.
3. *Id.*, p. 231.

changements élémentaires. C'est ainsi que les mille positions successives d'un coureur se contractent en une seule attitude symbolique, que notre œil perçoit, que l'art reproduit, et qui devient, pour tout le monde, l'image d'un homme qui court [1] ». Les rêves, les hallucinations, nous permettent d'éprouver en nous-mêmes ces différences possibles entre rythmes de durée. Il nous suffit de relâcher la tension qu'implique notre perception, d'imaginer une détente graduelle pour sentir « les qualités sensibles qui s'étendent et se délayent dans une durée infiniment plus divisée ». Ainsi, de la matière à la perception et de la perception à la matière, nous passons bien du même au même, du mouvement au mouvement, de la durée à la durée, de la réalité absolue à la réalité absolue. « Le changement est partout, mais en profondeur ; nous le localisons çà et là, mais en surface, et nous constituons ainsi des corps à la fois stables quant à leurs qualités et mobiles quant à leurs positions, un simple changement de lieu contractant en lui, à nos yeux, la transformation universelle [2]. »

La distinction de la matière et de l'esprit peut donc se définir, comme l'avait déjà vu Leibnitz, en termes de durée. *Omne corpus est mens momentanea.* On pose la matière dès qu'on nie la durée. Le cartésianisme, qui fait de l'étendue une réalité, ne peut lui communiquer l'être que par le miracle perpétuel de la création continuée. Comme on ne saurait nier la durée qu'en niant l'être (et le spinoziste retourné qu'est M. Bergson a expliqué dans son étude sur l'idée de néant l'absurdité de cette négation) il s'ensuit qu'il n'y a pas réellement de matière pure, c'est-à-dire de matière sans durée : il n'y a de matière pure qu'idéalement ou plutôt géométriquement. Si la réalité matérielle est composée de mouvements, elle n'est pas un esprit purement momentané, puisque le mouvement est une « synthèse du passé et du présent ». Mais dans la matière cette synthèse reste virtuelle, chaque mouvement expire dans son propre présent, le passé n'a littéralement pas le temps de se former. Car l'esprit est le passé pénétrant de plus en plus profondément le présent pour rendre plus vigoureuse la pointe dont il ronge ou sculpte l'avenir. *Omne corpus est mens momentanea, sen carens recordatione.* L'esprit apparaît avec cette *recordatio* même, avec cette mémoire ajoutée à la matière, de même qu'inversement, selon le mot de Ravaisson, c'est la matéria-

1. *Matière et Mémoire*, p. 233.
2. *Id.*, p. 233.

lité qui met en nous l'oubli. L'esprit commence donc dès les opérations élémentaires de la vie, peut-être avant, puisqu'il est en puissance dans les mouvements matériels (les néo-scolastiques s'étonnent candidement de voir M. Bergson tourner sans y entrer autour de l'idée de puissance qui leur est familière). Il s'accentue au moment où se créent des centres d'indétermination, des rythmes de durée, et chacun de ses degrés, « qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée, et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur [1] ».

A la tension de la durée sont liés comme ses attributs, ou plutôt comme ses synonymes, la faculté d'attendre et les moyens de s'étendre. Attendre, c'est-à-dire emmagasiner de l'action, de l'énergie potentielle qui se déclenchera au moment utile. S'étendre, c'est-à-dire « mettre l'excitation reçue en rapport avec une variété de plus en plus riche de mécanismes moteurs », réagir à des excitations de plus en plus complexes et distantes, agir sur une matière de plus en plus vaste. « Toutes les sensations participent de l'étendue ; toutes poussent dans l'étendue des racines plus ou moins profondes [2]. » De sorte que la tension c'est une faculté de mémoire, la mémoire un instrument d'action, l'action un principe de liberté et qu' « entre la matière brute et l'esprit le plus capable de réflexion, il y a toutes les intensités possibles de la mémoire, ou, ce qui revient au même, tous les degrés de la liberté ».

Entendons-nous d'ailleurs sur ce mot de matière brute et ne cherchons pas à le définir avec précision. Ou plutôt, dès que nous le définissons avec précision, sachons bien ce que nous faisons : nous allons par une pente logique jusqu'au bout de sa détente, nous créons du mathématique. S'il y avait un mouvement absolument sans durée, les arguments éléates de la Flèche et du Stade seraient irréfutables. Le mouvement sans durée c'est la limite théorique que nous obtenons en supposant l'énergie complètement défaite, la tension absolument détendue, ce qui fournit d'ailleurs, comme le vide du doute provisoire, le meilleur moyen de la tendre ensuite à neuf. En d'autres termes il semble que le bergsonisme doive ici rejoindre la monadologie leibnitzienne, et considérer toute réalité concrète comme une réalité à la fois subjective et absolue. « La subjectivité des qualités sensibles

1. *Matière et Mémoire*, p. 248.
2. *Id.*, p. 242.

tient justement à ce que notre conscience, qui commence par n'être que mémoire, prolonge les uns dans les autres, pour les contracter dans une intuition unique, une pluralité de moments[1]. » Or là où cette contraction, cette tension n'existeraient absolument pas, là où la détente serait absolue, rien ne durerait et rien n'existerait. Nous ne pouvons donc concevoir l'objet pur que comme une fiction. Mais n'en est-il pas de même du sujet pur ? M. Bergson n'a-t-il pas tout particulièrement exposé le caractère objectif, réel de notre perception aussi bien que de notre physique ? Qu'est-ce à dire sinon que sujet et objet sont des coupes arbitraires de la réflexion philosophique ? Sur ce terrain logique le bergsonisme coïncide avec une analyse poussée de la représentation telle que celle de Renouvier et d'Hamelin. « Nous admettrons donc comme un fait primitif, dit celui-ci, qu'on peut présenter de diverses manières, mais qui toujours, semble-t-il, s'impose avec une force singulière : que tout *posé* exclut un *opposé*, que toute *thèse* laisse hors d'elle une *antithèse* et que les deux opposés n'ont de sens qu'en tant qu'ils s'excluent réciproquement. Mais ce fait primitif se complète par un autre qui ne l'est pas moins. Puisque les deux opposés n'ont de sens que l'un par l'autre, il faut qu'ils soient donnés ensemble : ce sont les deux parties d'un tout[2]. »

Cette philosophie sera aussi étrangère aux catégories de matérialisme et d'idéalisme qu'aux catégories de sujet et d'objet. L'esprit ne saurait être tiré ou déduit de la matière, qui n'en est que la détente, la fin, l'extinction. Mais la matière ne saurait davantage être conçue comme une illusion de l'esprit. Elle est bien une réalité. L'esprit, par la simple détente de sa tension constitutive ne crée pas l'espace et la matière, mais s'adapte à eux. Il trouve une représentation de l'espace et de la matière simplement dans le sentiment de « sa détente éventuelle, c'est-à-dire de son extension possible. Il le retrouve dans les choses, mais il l'eût obtenu sans elles, s'il eût eu l'imagination assez puissante pour pousser jusqu'au bout l'inversion de son mouvement naturel[3]. » L'intelligible et la matière correspondent à un même mouvement de détente, inverse de la tension qui constitue la conscience de notre durée. « C'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses[4]. »

1. *Matière et Mémoire*, p. 244.
2. *Essai sur les éléments principaux de la Représentation*, p. 2.
3. *L'Évolution Créatrice*, p. 220.
4. *Id.*, p. 225.

L'espace est comme le schéma commun, fondé sur la nature de l'un et de l'autre, qui les adapte l'une à l'autre. L'étendue figure cette détente accomplie, mais en somme irréelle, parce qu'elle ne comporte plus ni mouvement ni durée. « Qu'est-ce à dire, sinon que la matière s'*étend* dans l'espace sans y être absolument *étendue*, et qu'en la tenant pour décomposable en systèmes isolés, en lui attribuant des éléments bien distincts qui changent les uns par rapport aux autres sans changer eux-mêmes (qui se déplacent, disons-nous, sans s'altérer), en lui conférant enfin les propriétés de l'espace pur, on se transporte au terme du mouvement dont elle dessine simplement la direction ? [1] » Qu'est-ce à dire, demanderons-nous à notre tour, sinon que nous retrouvons dans le bergsonisme le mouvement qui a fait sortir de la philosophie cartésienne cette étendue intelligible de Malebranche, qu'Arnauld, parce que peu métaphysicien, jugeait peu intelligible ? Réellement la matière est quelque chose qui s'étend comme l'esprit se détend, mais qui ne serait absolument étendue que si ce mouvement s'achevait, c'est-à-dire ne l'est jamais ; l'intelligence en le concevant, selon sa loi, achevé, conçoit l'étendue parfaite, ce qui fait que l'étendue coïncide bien avec l'intelligible. Lorsque le duc d'Enghien, après la victoire de Cérisoles, revenant d'Italie passa à Toulouse, la question protocolaire de savoir qui des deux, le premier président ou lui, rendrait le premier visite à l'autre, apparut insoluble, pour de bonnes raisons trop longues à exposer ici et que rapporte La Roche-Flavin en ses *Treize livres des Parlements de France*. Après grands débats et méditations, il fut décidé que tous deux partiraient en même temps de leur résidence, se rencontreraient en un point fixé, et diraient en s'exclamant de joyeuse surprise : Justement j'allais vous voir. L'attitude de M. Bergson entre deux solutions antithétiques d'un problème participe souvent de cet ingénieux compromis, qui consiste précisément à traduire en termes de mouvement la totalité de données considérées jusqu'alors en tout ou en partie comme statiques. Ici l'intelligence ne s'explique pas par la matière ni la matière par l'intelligence, mais « c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses », qui amène l'un vers l'autre, pour les faire coïncider en la notion intelligible d'espace, l'extension de la matière et le détendu ou l'étendu de l'esprit. Intellectualité et matérialité ne sont pas les mêmes moments d'un

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 222.

mouvement, ils partent même de deux directions opposées, mais ils se rencontrent dans la figure idéale de ce mouvement arrêté, et cette figure est l'espace.

Ces différences de tension qu'il y a entre la perception et sa matière, entre le sujet et l'objet, ne relèvent point d'une philosophie des catégories, mais appartiennent à l'essence même de la vie. La contraction des mouvements matériels en qualités sensibles, l'épaisseur de durée donnée à notre perception par notre mémoire, ce sont des accumulations analogues à ces réserves de matière, d'énergie, qui constituent les tissus des corps vivants. « S'il y a des actions *libres* ou tout au moins partiellement indéterminées, elles ne peuvent appartenir qu'à des êtres capables de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière, et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle. La plus ou moins haute tension de leur durée qui exprime, au fond, leur plus ou moins grande intensité de vie, détermine ainsi et la force de concentration de leur perception et le degré de leur liberté. L'indépendance de leur action sur la matière ambiante s'affirme de mieux en mieux à mesure qu'ils se dégagent davantage du rythme selon lequel cette matière s'écoule[1]. »

La théorie de la vie et de la durée qui en se détendant deviennent ordre intellectuel et réalité spatiale est assez justement rapprochée par M. René Berthelot de la théorie de Ravaisson sur l'habitude. Ravaisson a creusé avec une intuition admirable l'idée de la spontanéité qui devient automatisme. Il y arrive en méditant l'acte de la pensée pure, la théologie d'Aristote. Quelle que soit chez M. Bergson la part de certaines idées scientifiques, comme la réflexion sur le principe de Carnot, de certaines études de détail portant sur des faits privilégiés, c'est bien d'un centre métaphysique qu'il est lui aussi parti, et toujours l'image vivante du *Cogito* nous revient, à son propos, invinciblement à l'idée.

« Concentrons-nous donc sur ce que nous avons, à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en

1. *Matière et Mémoire*, p. 235.

marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais en même temps nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté. Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons nous-mêmes à ce point : ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres [1]. »

Voyez comme, à mesure qu'on passait de l'intelligence à une intériorité plus profonde, le style de la vie philosophique est devenu plus tendu et plus âpre, plus parent du style tragique. Les textes de la *Métaphysique* aristotélicienne dont procède Ravaisson « L'intelligence se pense en pensant l'intelligible » nous rappellent cette aisance sereine et lumineuse, au Parthénon, du Thésée qui regarde la première heure du soleil levant. Le *Cogito* cartésien nous le figurerions peut-être par le *Penseroso* de Michel-Ange, sorti du doute comme sort au matin des ténèbres la terre, non par un effort heureux, mais par une loi irrésistible et naturelle à laquelle conspire l'être même de Dieu : un sérieux sans élan, un équilibre sans joie, une conscience sans tristesse. Mais ces lignes de M. Bergson nous font songer au *Penseur* de Rodin, arqué et bandé comme un ressort dans l'acte de sa tension, et en face duquel, de l'autre côté de la sculpture, le *Thésée* grec paraît représenter la détente calme et sûre d'elle-même. A vrai dire, quand nous réfléchissons sur ce qui fait la beauté et la profondeur de cette sculpture athénienne aussi bien que de la métaphysique aristotélicienne, nous voyons que cette détente apparente n'est qu'une mesure et une sagesse, intérieures à une tension modérée, à une attitude qui s'invente, à un jeune visage dont la beauté donne sa fleur. Autrement la sculpture ne serait que fabrique et décadence, la philosophie que scolastique. Il n'en est pas moins exact que derrière cette tension qui se dissimule (ce qui constitue un des éléments de la perfection dite classique) il y a une tension plus tragique et plus profonde qui ne se laisse ni dissimuler ni réduire : et, que celle-ci soit une valeur peut-être supérieure, le rôle du christianisme dans la civilisation l'attesterait peut-être.

« Détendons-nous maintenant, interrompons l'effort qui pousse dans le présent la plus grande partie possible du passé. Si la détente

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 218.

était complète, il n'y aurait plus ni mémoire ni volonté : c'est dire que nous ne tombons jamais dans cette passivité absolue, pas plus que nous ne pouvons nous rendre absolument libres. Mais à la limite nous entrevoyons une existence faite d'un présent que recommencerait sans cesse, — plus de durée réelle[1]. »

Quel que soit le sentiment très vif qu'à d'autres moments de sa philosophie Descartes ait eu de la liberté, la tension bergsonienne n'en est pas moins le contraire de la pensée que Descartes trouve dans l'intérieur du *Cogito*. Cette tension ne devient pensée qu'en se détendant. En elle-même elle comporte un acte. En elle coïncident intériorité, vie, durée, volonté, liberté. Elle implique le : Au commencement était l'action. Cette tension n'est jamais complète, et l'idée même de tension complète serait contradictoire. Toute tension est limitée en intensité ; toute tension implique une possibilité, un risque et même une nécessité de détente, de descente. Elle se détend et descend suivant bien des pentes différentes : hors de nous la matière et l'espace géométrique ; en nous l'intelligence discursive, la rêverie, et, plus radicalement, les diverses maladies de la personnalité.

D'une part la matière, d'autre part l'espace géométrique avec les sciences qu'il fonde, correspondent au même mouvement, qui, dans l'une, est réalisé imparfaitement, mais concrètement ; dans l'autre est réalisé parfaitement, mais abstraitement. L'intelligence, dont la forme parfaite est l'esprit géométrique, épouse ce mouvement, mais l'épouse pour le diriger, le contenir et en remonter la pente, de sorte que, si l'intelligible est détente, l'intelligence vraie, l'intelligence pratique est bien un état de tension, la tension de la vie dans l'acte qui l'adapte à la réalité détendue de la matière pour lui faire posséder la matière. C'est pourquoi l'intelligence est à son aise devant les choses de la matière ; elle les pense par une détente, en récupérant, immédiatement ou à longue échéance, cette détente par une tension vitale, comme la mitrailleuse récupère pour en faire du mouvement la détente et le déchet de ses explosions. Lorsqu'elle est en présence de la vie, individuelle ou sociale, l'intelligence se trompe sûrement si elle suit sa voie naturelle, son rythme de détente ; et le comble de l'absurde est atteint par elle lorsqu'elle applique à la vie le vêtement dont elle dispose et qui est taillé sur les mesures de la matière. Devant la vie, réussit seule en l'homme une tension qui n'est pas celle de l'intelli-

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 219.

gence discursive et qui s'appelle le bon sens. « Rester en contact avec les choses et avec les hommes, ne voir que ce qui est et ne penser que ce qui se tient, cela exige un effort ininterrompu de tension intellectuelle. Le bon sens est cet effort même [1]. » Il suffit de le laisser détendre pour avoir l'absurde, l'absurde du rêve, l'absurde du comique, l'absurde de tout automatisme.

L'effort de tension est, dans une certaine mesure, un effort artificiel. Il participe de la nature de l'*homo faber*. Le bon sens finit par devenir spontané, il n'est pas originairement naturel. Aucune tension n'est naturelle, pas même celle de la veille. L'état du rêve, dit M. Bergson, « ne se surajoute pas à la veille ; c'est la veille qui s'obtient par la limitation, la concentration et la tension d'une vie psychologique diffuse, qui est la vie du rêve. La perception et la mémoire que nous trouvons dans le rêve, sont, en un certain sens, plus naturelles que celles de la veille : la conscience s'y amuse à percevoir pour percevoir, à se souvenir pour se souvenir, sans aucun souci de la vie, je veux dire de l'action à accomplir. Mais veiller consiste à éliminer, à choisir, à ramasser sans cesse la totalité de la vie diffuse du rêve sur un point unique, celui-là même où un problème pratique se pose. Veiller consiste à vouloir. Cessez de vouloir, détachez-vous de la vie, désintéressez-vous : par là vous passez du moi de la veille au moi des rêves, moins *tendu*, mais plus *étendu* que l'autre. Le mécanisme de la veille est donc le plus complexe, le plus délicat, le plus *positif* aussi des deux, et c'est la veille, bien plus que le rêve, qui réclame une explication [2] ».

La personnalité dans son ensemble s'explique comme une tension, ainsi que M. Bergson l'a exposé dans un cours sur la personnalité, recueilli par un auditeur et publié dans les *Études*. Cette tension implique un effort, un certain état de résistance et de santé. User d'une matière c'est l'user. « Être une personne cela, jusqu'à un certain point, use. » La tension de la personnalité, qui se confond avec sa durée vivante, consiste dans le maintien de cette durée, c'est-à-dire dans une synthèse du passé et du présent, dans l'incorporation du passé à la conscience, dans l'adduction, le choix et l'utilisation des souvenirs. Si la faiblesse du sujet ne lui permet plus l'effort ni la tension nécessaires, deux cas pourront se présenter : ou bien le passé ne répondra

1. *Le Rire*, p. 199.
2. *Le Souvenir du Présent*, p. 575.

plus à son appel, ou bien le passé ne pouvant plus nourrir le présent n'orientera plus la personne dans sa marche à l'avenir.

Dans le premier cas, celui où la conscience ne peut plus tenir le passé sous son regard, il y aura amnésie, c'est-à-dire non perte des souvenirs, mais incapacité de les jouer, de s'en servir, de les organiser en actes, incapacité de tension. L'amnésie, qui se traduit par des personnalités successives, ressemblerait au rêve, et la personnalité nouvelle serait, comme celle du sommeil, un repos que donnerait la nature à une personnalité épuisée, incapable de maintenir son passé cohérent, organisé, tendu.

Les désordres du second genre embarrassent ou coupent le mouvement vers l'avenir. Il faut un état de santé bien exceptionnel pour qu'aucun d'eux ne se glisse dans notre vie normale. L'état pathologique ne commence que lorsque plusieurs espèces de ces désordres sont réunies et collaborent pour empêcher l'action. On peut distinguer le doute, — le sentiment d'automatisme universel, — la peur du mouvement, — les manies comme celle de compter, de connaître les noms propres, celles de certitude, d'interrogation, de présages, d'expiation, — les phobies. Mais cette diminution de la synergie, cette détente de la tension vitale, ne doivent pas être tenues pour quelque chose de positif. « Sans rien créer, la maladie se borne à diminuer la personne, et la diminution se traduit par un phénomène regardé à tort comme nouveau ; dans l'état sain il existait, mais empêché par une autre fonction de l'esprit. La folie pourrait donc n'être que la suppression d'une certaine puissance d'inhibition qui s'exerce dans la vie normale ». Par exemple le doute morbide c'est la suppression de la puissance d'inhiber l'intelligence, de s'arrêter dans les préparatifs de l'action pour passer à l'action.

Les maladies de la personnalité s'expliquent par sa détente. Mais à l'autre extrémité, par delà l'état de santé lui-même, ne saurait-on concevoir un état de grâce qui serait une tension suprême ? En deçà et en delà de notre durée, c'est-à-dire de notre rythme de tension, nous pouvons en imaginer, nous en éprouvons par analogie et sympathie une infinité d'autres. Des deux côtés nous sympathisons, ici avec une durée détendue, là avec une durée plus tendue. A la limite de la première, « serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus. A la limite serait l'éternité. Non pas l'éternité conceptuelle, qui est

une éternité de mort, mais une éternité de vie. Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement. Entre ces deux limites extrêmes, l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même[1]. » Nous rejoignons ici les mystiques alexandrins et chrétiens, tous ceux qui, depuis Plotin, ont vu dans la vie intérieure une tension, dans la vie supérieure un approfondissement ou une exaltation de cette tension, et dans la vie divine sa plénitude.

V

UNE PHILOSOPHIE DE L'ACTION

La philosophie bergsonienne est une philosophie de l'action, et prend place à ce titre dans un groupe considérable de philosophies contemporaines. Le pragmatisme aussi pose violemment le primat de l'action, et, sur un ton plus modéré, ce primat reste un lieu commun de la philosophie courante des trente ou quarante dernières années. Diogène est devenu un grand philosophe pour avoir réfuté en marchant les arguments de Zénon. « Son seul tort, dit M. Bergson, fut de faire le geste sans y joindre un commentaire. » Mais, dès que le commentaire devient le principal, Zénon, chassé par la porte, rentre par la fenêtre.

Il faut bien s'entendre sur le sens de cette philosophie de l'action, et surtout il ne faut pas faire de M. Bergson un pragmatiste. Sa philosophie n'a jusqu'ici présenté aucun caractère pratique, n'est arrivée à aucune conclusion morale. Il est resté un psychologue et un métaphysicien, ne s'est encore attaché qu'à une réforme de la spéculation. Mais précisément il lui a paru que la spéculation elle-même s'expliquait par les nécessités de l'action, qu'une doctrine critique des catégories restait suspendue dans le vide si ces catégories n'étaient pas

1. *Introduction à la Métaphysique*, p. 24

rattachées à la nature d'un être agissant et pensées comme des conditions de l'action. « Au-dessous des principes de la spéculation, si soigneusement analysés par les philosophes, il y a ces tendances dont on a négligé l'étude, et qui s'expliquent simplement par la nécessité où nous sommes de vivre, c'est-à-dire, en réalité, d'agir[1]. »

Entendons-nous. La philosophie n'a pas négligé tant que cela cette étude. Elle a donné bien des commentaires au *primum vivere, deinde philosophare*. On peut même dire que la majorité des philosophies tournent plus ou moins à une philosophie de l'action, et développent d'une certaine manière le λόγος σκιά ἔργου de Démocrite. Mais la philosophie antique et la philosophie moderne paraissent avoir porté dans deux directions différentes le reflet de l'état social où chacune s'est développée. Le problème de l'action pour les Grecs à partir de Socrate, et même avant lui (Pythagore, Héraclite) a été surtout politique. Le philosophe se voit dans la cité, pose la question de ses rapports avec la cité. La *République* de Platon, où la cité est le modèle agrandi et visible de la vie intérieure, semble posée au milieu de la philosophie grecque comme son Acropole. Pour les modernes le problème de l'action est surtout un problème moral. La critique de la cité chez les philosophes grecs du IVe et du IIIe siècle, l'affinement chrétien de la conscience religieuse, se rencontrent et collaborent pour pousser en pleine lumière le problème de l'homme intérieur, de l'action de l'homme sur lui-même. Au contraire la direction indiquée par Bacon et par une certaine partie du cartésianisme, l'action de l'homme sur la nature, est à peu près négligée par les philosophes jusqu'au XIXe siècle. Des trois branches qui portent fruit, mécanique, médecine, morale, dans l'arbre cartésien, la philosophie ne reconnaît guère pour sienne que la dernière.

Au XIXe siècle ces deux directions anciennes ont été rajeunies et également suivies. La création de la sociologie a renouvelé le point de vue antique, a coloré au reflet du milieu social tout le problème de l'action. D'autre part toutes les philosophies issues de Kant, de Fichte à Renouvier, ont maintenu le point de vue éthicocentrique. Mais en même temps la poussée des sciences biologiques a fait éclater les vieux cadres de la durée, comme l'astronomie avait au XVIe siècle détruit ceux de l'espace. Le point de vue de l'action substitué à celui du donné, le dynamique substitué au statique, prenaient dès lors place non seulement dans

1. *Matière et Mémoire*, p. 220.

l'homme, mais dans l'intérieur même de la nature. En même temps le machinisme conduisait à une philosophie de l'action sur la nature, à une philosophie de l'*homo faber* qui constitue précisément un apport original du bergsonisme. Ou plutôt son originalité a été de combiner dans une intuition générale et essentielle de l'action toutes ces directions de la philosophie pratique, de mettre la philosophie au dessus de toutes les techniques comme elle était au-dessus de toutes les sciences, et en rapport avec toutes.

Devant un problème si complexe il fallait se borner, et M. Bergson s'est appliqué d'abord à porter le point de vue de l'action là où les difficultés étaient le plus grandes, c'est-à-dire dans l'ordre de la spéculation pure et non dans celui de l'action même. Ici comme ailleurs le bergsonisme est un spinozisme retourné. Le spinozisme, qui ramène tout à des valeurs intellectuelles, aboutit logiquement à une *Éthique* exposée *more geometrico*, précisément parce que ce sont les problèmes moraux qu'il est le plus difficile de faire rentrer dans de tels cadres, et que, l'œuvre une fois réussie en ce qui les concerne, elle le sera *a fortiori*, éminemment sinon formellement, pour tous les autres. De même, le bergsonisme, qui ramène tout, sauf l'intuition, à des valeurs pratiques, trouvera son problème capital dans la théorie de la connaissance, justement parce qu'ici ce sont non seulement les choses, mais les mots, qui répugnent le plus fortement à revêtir ces figures d'action. La théorie de la connaissance cesse d'être une analyse pour devenir une synthèse, au sens non plus kantien, mais chimique du mot. « Il ne suffit plus, en effet, de déterminer, par une analyse conduite avec prudence les catégories de la pensée, il s'agit de les engendrer [1]. » Comme les figures mathématiques on les engendrera en épousant un mouvement. On verra ce mouvement déposer comme autant de ses aspects, comme autant de ses coupes, les catégories de la pensée et les formes de la matière. De là la théorie, qui explique l'intelligence par l'action, par les conditions et les nécessités d'une prise de l'esprit sur la matière, par la nature de l'*homo faber*.

Résoudre un problème ainsi posé n'est pas impossible, mais paraît singulièrement difficile, exige ce que des ironistes appelleront un talent de prestidigitateur. D'une part l'action est au principe de la réalité, comme la Volonté de Schopenhauer, mais d'autre part, comme la Volonté, elle est elle-même un principe d'illusion. Poser au commen-

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 226.

cement l'action consiste à poser au commencement l'illusion. C'est en appliquant au réel les catégories de l'action que l'intelligence, λόγος σκιά ἔργου, le pense, l'utilise, le déforme, cherchant en lui l'efficace et non le vrai et prenant pour le vrai l'ombre de cet efficace. L'intellectualisme s'abandonne inconsciemment à cette pente, le pragmatisme, qui est un intellectualisme retourné, l'adopte consciemment. Philosopher pour M. Bergson c'est faire au contraire effort pour la remonter. L'action pour lui, et la volonté pour Schopenhauer, ne sont des principes d'erreur que si nous les considérons dans la matérialité qu'elles ont dû revêtir l'une pour agir et l'autre pour vouloir. Mais c'est en les considérant en elles-mêmes que nous dépouillons cette illusion, que nous les dépouillons de leur illusion. Pour épouser l'action dans son principe il faut que nous cessions d'agir, ou plutôt que quelque chose en nous cesse d'agir et regarde agir, de même que selon Schopenhauer pour arriver à la vérité de la volonté il faut cesser de consentir à son illusion, cesser de vouloir. Mais il y a cette différence que pour Schopenhauer remonter à la Volonté une et totale c'est nier la Volonté et la détruire en ce qui nous concerne, puisque sa puissance d'illusion détruite il n'en reste absolument rien, tandis que pour M. Bergson retrouver la totalité indivisée de l'action c'est aller au principe de l'être. La philosophie ne nous détache pas de l'action, mais elle détache de nous notre action particulière en nous la faisant considérer objectivement et de loin ; elle en dépasse l'existence pour se placer dans son essence ; elle se détourne de ses manifestations extérieures pour en épouser la ligne intérieure.

L'action s'exerce en isolant, pour agir sur elles, des parties de la matière, et cet isolement est l'œuvre de l'intelligence. Anaxagore attribuait déjà au νοῦς la même fonction. La philosophie dépassera, en suivant la route tracée par les Alexandrins, ce νοῦς ordonnateur, ce λόγος σκιά ἔργου, pour atteindre non pas l'ἔργον qui est un produit, mais l'ἐνέργεια véritable qui est, plus que l'acte, l'action.

LIVRE II

LA CONNAISSANCE

I

LE CORPS

Le bergsonisme, comme nous avons eu et aurons encore l'occasion de l'indiquer à propos de points particuliers, marque un retour à l'esprit du cartésianisme par delà la *Critique de la Raison Pure*. Il part d'une expérience interne, dont le caractère intuitif rappelle le *Cogito*, et, si la réalité qu'il en obtient est toute différente de la « pensée » cartésienne, elle est élevée, comme celle-ci, à l'absolu : la démarche qui fait qu'en prenant conscience de nous-mêmes nous prenons conscience de l'absolu, que nous penser c'est penser l'être, tout ce que symbolise le passage du *Cogito, ergo sum* au *Cogito Deum, ergo Deus est*, tout cela reparaît transposé sur une autre clef, utilisé pour d'autres valeurs, dans la philosophie de M. Bergson. En second lieu. comme Descartes tire de cette idée claire et distincte non seulement une vérité particulière, mais une preuve que toute idée claire et distincte est vraie, M. Bergson conclut, moins dogmatiquement d'ailleurs, d'une intuition qui a réussi à la valeur générale de l'intuition et à une théorie de sa nature psychologique. Enfin le bergsonisme restitue au problème de l'étendue et de la pensée, et plus particulièrement au rapport de l'âme et du corps, la place privilégiée que cette question occupait dans le cartésianisme. On sait que, malgré la façon raide dont Descartes l'a posée, aucune n'a eu plus de conséquences dans la philosophie, et que, du parallélisme spinoziste à l'harmonie préétablie de Leibnitz, en passant par les causes occasionnelles de Malebranche, elle a labouré et retourné un champ capital de la pensée. Peut-être la théorie bergsonienne connaîtra-t-elle une fortune analogue.

La conclusion métaphysique tirée par Spinoza du dualisme cartésien, à savoir le parallélisme des modes de l'étendue et des modes de la pensée, a fourni une hypothèse commode à toute la psychologie scientifique du XIXe siècle, en Angleterre, en Allemagne et en France. Elle a rendu d'immenses services, elle a donné aux psychologues une sécurité

qui leur a permis de défricher leur champ en négligeant les problèmes métaphysiques où s'obstinait à piétiner sur place la psychologie traditionnelle.

La réfutation du parallélisme psycho-physiologique par M. Bergson est une des discussions les plus serrées, les plus solides, les plus probantes qu'on ait vues depuis longtemps en philosophie. Tout l'essentiel de cette analyse critique se trouve dans *Matière et Mémoire* qui est de 1894. M. Bergson est revenu sur le même sujet dans une communication à la Société de Philosophie, insérée dans le *Bulletin* de 1901. Mais nous trouvons ici un exemple curieux de la durée qui est nécessaire à une théorie philosophique nouvelle pour faire son chemin et pour éclater aux esprits, tout aussi bien qu'à un morceau de sucre pour fondre. L'exposition de *Matière et Mémoire* passa presque inaperçue. Il fallut que M. Bergson fût devenu l'auteur de l'*Évolution Créatrice* pour qu'un jet de lumière fût jeté rétrospectivement sur sa psychologie. Lorsqu'au Congrès de Genève en 1904 il donna communication de son mémoire sur le *Parallélisme psycho-physiologique*, paru la même année dans la *Revue de Métaphysique*, ce fut, parmi les philosophes réunis à cette occasion, une émotion et un étonnement dont nous trouvons l'expression dans le compte rendu du Congrès qu'a publié, sous la signature de M. Chartier, la même revue. Des professeurs notoires vinrent déclarer qu'ils avaient jusqu'ici enseigné le parallélisme en toute confiance, que cette nouveauté les bouleversait, et qu'ils allaient ruminer sérieusement les arguments de M. Bergson. C'est donc plus de dix ans après avoir été formulé pour la première fois que le problème s'est imposé à l'attention des philosophes. Il semble bien que sur ce point M. Bergson ait eu définitivement gain de cause, et la doctrine du parallélisme a cessé d'être exposée, même à titre d'hypothèse commode.

Il faut dire que la question était posée dans *Matière et Mémoire* en des termes si nouveaux et si complexes qu'il était presque impossible qu'aucun esprit s'y adaptât immédiatement. L'*Évolution Créatrice* seule a permis d'envisager la doctrine bergsonienne comme un tout, de la saisir en esprit et de replacer dans un courant général chacune de ses théories particulières. On ne pouvait auparavant les comprendre que dans une certaine matérialité, dans une réalité idéologique morcelée qui ne laissait pas de les altérer.

Le physique et le psychique sont, pour Spinoza, deux traductions d'une même réalité, comme une équation algébrique et une figure

géométrique. Les attributs inconnus de la substance constituent une infinité d'autres traductions. Le parallélisme figure donc un monisme, et non un dualisme, et c'est bien comme un monisme qu'il a généralement été entendu, tantôt comme un monisme idéaliste et tantôt comme un monisme matérialiste. Mais ni l'un ni l'autre monisme ne peuvent faire coïncider le cerveau avec la représentation : ni l'idéalisme, puisque par lui le cerveau n'est qu'une image comme les autres et qu'il fait partie de la représentation, ni le réalisme matérialiste, puisque le cerveau ne saurait s'isoler de la réalité matérielle à l'ordre de laquelle il appartient.

La solution du problème n'est pas différente, pour M. Bergson, de celle des autres problèmes philosophiques : il s'agit de résoudre la question en termes de mouvement et de durée, de substituer au point de vue de la pure représentation celui de l'action, au point de vue de la simultanéité celui du temps. Le psychique représente la conscience. Un esprit pur, une conscience pure, sont possibles : il suffit de les concevoir comme des représentations pures. Dès que la conscience passe à l'action, un système nerveux est donné, et, dans notre monde, une portion de matière organisée, une réserve d'énergie solaire, sont également données pour nourrir, soutenir, défendre le système nerveux. En effet l'action, c'est l'action sur la matière, et on n'agit sur la matière que par de la matière. Le système nerveux figure le schéma de l'action, les lignes matérielles sur lesquelles elle court ; et les centres nerveux figurent l'insertion du choix, c'est-à-dire de la conscience, dans la matière. « Un état cérébral exprime simplement ce qu'il y a d'action naissante dans l'état psychologique correspondant » et c'est pourquoi « l'état psychologique en dit plus long que l'état cérébral [1] ». Il en dit plus long, car il dit, en outre de l'état cérébral, tout ce qu'avant cette action naissante la conscience impliquait d'indétermination et de représentation. Il en est du psychique chez M. Bergson comme de l'entendement divin chez Leibnitz, lieu des possibles, d'où ici le monde réel et là le corps constituent un passage à l'acte, mais chez M. Bergson un passage vraiment libre, tel qu'il pourrait s'accomplir chez le Dieu de Descartes plutôt que chez celui de Leibnitz, et avec cette différence cependant qu'il s'agit d'une liberté bornée, au moins momentanément, par certains obstacles : la vie représente un moyen plus ou moins réussi pour tourner ces obs-

1 *L'Évolution Créatrice*, p. 285

tacles. Les possibilités sont ici des virtualités, elles sont choses réelles et non simplement logiques. Toute virtualité, c'est-à-dire toute réalité psychique, esquisse un commencement d'action, c'est-à-dire de prise sur la matière, et un commencement d'action ne va pas sans un commencement de mouvement. « Je pense, moi aussi, écrit M. Bergson à M. Höffding, que chaque état de conscience a un accompagnement moteur. » Voilà tout autre chose qu'un parallélisme représentatif qui nous ferait voir dans l'un le reflet ou la traduction de l'autre. « Comme les actions possibles, dont un état de conscience contient le dessin, reçoivent à tout instant, dans les centres nerveux, un commencement d'exécution, le cerveau souligne à tout instant les articulations motrices de l'état de conscience ; mais là se borne l'interdépendance de la conscience et du cerveau ; le sort de la conscience n'est pas lié au sort de la matière cérébrale [1]. »

Si le psychique était pure représentation, si le monde ne consistait qu'en images, il n'existerait pas de corps, toute réalité serait psychique, et il faudrait conclure à une monadologie leibnizienne. Si d'autre part il n'y avait que des mouvements, régis par la loi de la conservation de l'énergie et rigoureusement déterminés, l'existence de consciences serait un miracle inexplicable. Le psychique implique un physique, l'âme implique un corps, parce que la conscience est action sur la matière, et que cette action ne peut s'exercer que par la matière. D'autre part, si l'action prend sa source dans une conscience, c'est-à-dire dans un réservoir d'indétermination, c'est qu'elle est, en principe, libre, et qu'action sur la matière se traduit par liberté insérée dans la matière. Le système nerveux, dont le reste du corps n'est que l'enveloppe nourricière et protectrice, réalise cette insertion. Et dès lors « tout se passe comme si, dans cet ensemble d'images que j'appelle l'univers, rien ne se pouvait produire de réellement nouveau que par l'intermédiaire de certaines images privilégiées, dont le type m'est fourni par mon corps [2] ».

Mon corps est surtout affection, puisque c'est seulement en tant qu'affection qu'il est connu d'une manière qui tranche sur le reste de mes perceptions. Or dans l'affection il y a « une invitation à agir, avec, en même temps, l'autorisation d'attendre, et même de ne rien faire », et non seulement une invitation à agir, mais une esquisse

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 292.
2. *Matière et Mémoire*, p. 2.

d'action qui peut ne pas devenir action. Le corps est par conséquent un instrument d'action et une disponibilité d'indétermination, c'est-à-dire qu'il n'est qu'action réelle et action possible. Ni lui dans son ensemble ni le cerveau en particulier ne peuvent être considérés comme un magasin d'images et un créateur de représentations. Non seulement mon corps est action, mais le point de vue de mon corps sur les autres images est celui de son action possible. « Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux. » J'appellerai donc monde non comme Stuart Mill des possibilités de sensation, mais des possibilités d'action. La perception extérieure consiste à rapporter l'ensemble des images à l'action possible, et le degré de perception consciente est lié au degré d'indétermination possible. Dès que mon corps est mis, par le sectionnement des nerfs afférents du système cérébro-spinal, dans l'impossibilité de puiser et de renvoyer du mouvement, c'est-à-dire dès qu'il cesse d'être un réservoir d'action, il cesse aussi de percevoir.

Il n'y a aucune différence de nature entre la matière du cerveau, la matière organisée, et la matière des autres images. L'univers matériel étant fait de mouvements moléculaires, il n'y a pas lieu de voir dans les mécanismes cérébraux autre chose que du mouvement. « Il ne peut y avoir de différence de nature entre la faculté dite perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moëlle épinière. La moëlle transforme les excitations subies en mouvements exécutés ; le cerveau les prolonge en sensations simplement naissantes ; mais, dans un cas comme dans l'autre, le rôle de la matière nerveuse est de conduire, de composer entre eux ou d'inhiber des mouvements [1]. » La matière nerveuse ne saurait être considérée comme une matière particulière qui s'illuminerait de la conscience comme d'une phosphorescence mystérieuse. « La fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ? [2] »

L'activité cérébrale est donc une activité toute matérielle composée de mouvements moléculaires. Il n'y a pas conscience en tant que ces mouvements matériels s'accomplissent, mais en tant qu'ils ne s'accom-

1. *Matière et Mémoire*, p. 9
2. *Id.*, p. 10.

plissent pas (ou presque pas) et peuvent être différés. La sensation' degré élémentaire de la vie psychique, était pour les Cartésiens une intellection confuse : M. Bergson en fait une action suspendue. Son rôle est de « nous inviter à un choix entre cette réaction automatique (qui aurait sans la conscience suivi l'excitation) et d'autres mouvements possibles... L'intensité des sensations affectives ne serait donc que la conscience que nous prenons des mouvements involontaires qui commencent, qui se dessinent en quelque sorte dans ces états, et qui auraient suivi leur libre cours si la nature eût fait de nous des automates, et non des êtres conscients [1] ».

Quels que soient le rôle et la part respectives de la sensibilité, de la douleur et du plaisir dans l'action (M. Bergson n'a touché qu'en passant à cette partie du monde psychologique), le corps se définit donc comme la partie agissante de notre être, c'est-à-dire de notre durée. Notre corps c'est notre présent, et, rigoureusement, le présent n'est pas, puisqu'il n'a pas de durée, puisqu'il n'occupe du temps que dans la mesure où il s'incorpore le moment passé qui le précède. Il n'est pas, mais il agit ; il fait la pointe d'action de notre durée, le point par lequel elle est tendue vers la vie. « C'est le cerveau qui nous rend le service de maintenir notre attention fixée sur la vie ; et la vie, elle, regarde en avant ; elle ne se retourne en arrière que dans la mesure où le passé peut l'aider à éclairer et à préparer l'avenir. Vivre, pour l'esprit, c'est essentiellement se concentrer sur l'acte à accomplir. C'est donc s'insérer dans les choses par l'intermédiaire d'un mécanisme qui extraira de la conscience tout ce qui est utilisable pour l'action, tout ce qui est mimable, et obscurcira la plus grande partie du reste [2]. » L'attention à la vie, c'est donc le corps à l'état de tension, c'est l'équilibre sensori-moteur entre l'excitation et l'action, entre la sensation et le mouvement. Si le système sensori-moteur est intoxiqué ou usé « tout se passera comme si l'attention se détachait de la vie ». Le rêve et l'aliénation ne paraissent guère être autre chose. L'esprit se trouve alors au-dessus du corps comme un étranger, la tension est relâchée en une durée vagabonde et défaite, île flottante qui abandonne l'action. Le cerveau « n'est donc pas, à proprement parler, organe de pensée, ni de sentiment, ni de conscience ; mais il fait que conscience, sentiment et pensée restent tendus sur la vie réelle et par conséquent

1. *Essai*, p. 26.
2 *L'Énergie spirituelle*, p. 60.

capables d'action efficace[1] ». Sans cerveau ils peuvent exister, mais ils ne peuvent agir. Le cerveau est donc un organe d'action, l'organe de leur action. S'il est nécessaire à leur fonctionnement, il n'est pas nécessaire à leur existence inactive, et à plus forte raison ne peut-on l'appeler leur équivalent physique. « Parce qu'un certain écrou est nécessaire à une certaine machine, parce que la machine fonctionne quand on laisse l'écrou et s'arrête quand on l'enlève, on ne dira pas que l'écrou soit l'équivalent de la machine. Il faudrait, pour que la correspondance fût équivalence, qu'à une partie quelconque de la machine correspondît une partie déterminée de l'écrou[2]. »

Mais notre être psychique est durée pure, tandis que notre corps est étendue et nous apparaît dans un espace homogène. Ici encore, en allant de la durée à l'espace nous allons de la réalité intérieure à l'action. L'espace homogène n'est que la possibilité de cette action, le « schéma de la divisibilité arbitraire et indéfinie », la partie passive du couple de relation qui est donné dans le concept même d'action. De même que l'espace est le schéma de la divisibilité, le temps homogène est « le schéma abstrait de la succession en général, un milieu homogène et indifférent qui soit à l'écoulement de la matière, dans le sens de la longueur, ce que l'espace est dans le sens de la largeur[3] ». Il sépare commodément des moments de la durée vraie, comme, dans l'écoulement et l'interpénétration qu'est la matière réelle, l'espace homogène distingue commodément les choses qu'il constitue de leurs limites. Ces deux schémas s'emboîtent l'un dans l'autre pour devenir une machine qui agit. Ils se sont formés l'un et l'autre quand dans l'étendue et dans le temps l'être réel a fait place aux conditions de l'action. *Durée et Simultanéité* nous montre comment le Temps et l'Espace « ne commencent à s'entrelacer qu'au moment où ils deviennent l'un et l'autre fictifs[4] », fictifs pour être actifs.

Il ne faut donc pas voir dans l'espace et le temps, tels que les conçoivent la science et le sens commun, des conditions de notre faculté de connaître, les formes *a priori*, purement spéculatives, de l'*Esthétique Transcendentale*. Il s'agirait plutôt d'une technique transcendentale. L'espace et le temps « expriment, sous une forme abstraite, le double

1. *L'Énergie spirituelle*, p. 50.
2. *L'Évolution Créatrice*, p. 283.
3. *Matière et Mémoire*, p. 236.
4. *Durée et Simultanéité*, p. 226.

travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables ; ce sont les schèmes de notre *action* sur la matière [1] ».

Mais ce travail de solidification et de division, ces centres d'opération d'où partent des changements véritables, ce n'est pas nous seulement, ce n'est pas nous d'abord qui en sommes les auteurs : ils appartiennent à une technique plus générale encore, celle de la vie, et les corps vivants eux-mêmes sont formés déjà selon les schèmes de cette action sur la matière. Le psychique en lui-même ne saurait être action, car il consiste en une multiplicité infinie de tendances, en une pluralité de personnes qui se pénètrent et coexistent. Tel est l'élan vital à son origine, telle est l'âme d'un poète et d'un grand artiste, tel est l'être d'une société, qui, n'ayant pas de corps, peut bien être ramenée à du psychique pur (cela me paraît du moins découler des idées de M. Bergson, qui ne s'est pas expliqué là-dessus). « Le rôle du corps est de forcer les personnalités à se dissocier et à se distinguer. La personnalité psychique se taille dans le monde matériel une personnalité physique, parce qu'il y a pour elle, dans cette opération, le moyen de triompher de la nécessité immanente aux éléments psychiques qui les fait se compénétrer, et, par cette victoire, de parvenir à l'existence indépendante [2]. » Ainsi s'achève pour nous la fonction du corps. D'abord il favorise une tendance de la vie qui ne peut se développer pleinement qu'en se distinguant, en s'individuant. Ensuite il spécifie entre d'innombrables tendances une tension, une attention à la vie, une action déterminée, exclusive d'autres actions, une action qui s'exerce soit sur des corps bruts (c'est la technique de l'*homo faber*), soit sur d'autres personnes (c'est la vie sociale du ζῶον πολιτικόν, mais c'est d'abord l'amour), soit sur nous-mêmes (c'est la vie morale de l'*homo sapiens*, mais c'est d'abord la satisfaction de nos besoins physiques). Évidemment on peut par bien des côtés rattacher la philosophie bergsonienne à la philosophie alexandrine, mais l'analogie ne va pas jusqu'à faire de l'union de l'âme et du corps une déchéance de l'âme : l'existence des corps apparaît au contraire, nous le verrons plus tard, au regard de l'élan vital, comme une condition essentielle de sa réussite.

1. *Durée et Simultanéité*, p. 235.
2. Grivet, *Études*, *l. c.*, p. 479.

II

LA CONSCIENCE

La conscience, c'est-à-dire la personnalité psychique, s'explique, comme le corps, personnalité physique, en termes non de connaissance, mais d'action. « Dans le domaine psychologique, conscience ne serait pas synonyme d'existence, mais seulement d'action réelle ou d'efficacité immédiate, et l'extension de ce terme se trouvant ainsi limitée, on aurait moins de peine à se représenter un état psychologique inconscient, c'est-à-dire, en somme, impuissant [1]. » Le rôle de la conscience est « de présider à l'action et d'éclairer un choix ». Dès lors la conscience est présente à l'action et au choix, elle n'est pas présente quand il n'y a ni action ni choix, et c'est dans ce sens qu'il y a chez nous une vie psychologique inconsciente. C'est tout comme les objets matériels, que nos états psychologiques inactifs existent hors de notre conscience présente. Une illusion, due elle-même aux nécessités de l'action, veut que l'espace nous paraisse « conserver indéfiniment des *choses* qui s'y juxtaposent, tandis que le temps détruirait, au fur et à mesure, des états qui se succèdent en lui [2] ». C'est que « la partie non perçue de l'univers matériel, grosse de promesses et de menaces, a pour nous une réalité que ne peuvent ni ne doivent avoir les périodes actuellement inaperçues de notre existence passée [3] ». En d'autres termes l'univers matériel représente des possibilités d'action, tandis que le passé est ce qui n'agit plus, ce qui, dès lors, tombe dans l'inconscience, jusqu'au moment où, à quelque occasion, le mécanisme de la mémoire l'utilisant pour l'action l'incorpore au présent. L'espace s'ouvre donc à notre action exactement dans la mesure où le passé lui est fermé.

Explication sans doute exacte, mais peut-être incomplète, Le social

1. *Matière et Mémoire*, p. 153
2. *Id.*, p. 155.
3. *Id.*, p. 150.

relayerait ici le psychologique. L'espace n'est pas seulement un ordre de coexistence entre les objets de notre connaissance (ou de notre action). Il implique aussi un ordre de coexistence entre des sujets connaissants (ou agissants). Si nous croyons à l'existence des objets, c'est que nous savons qu'ils peuvent être perçus par d'autres (ou servir à l'action d'autrui) tandis que l'existence de nos états de conscience passés ne peut avoir de sens que pour nous ; dès qu'ils n'ont pas de sens, c'est-à-dire d'utilité pour nous, ils n'en ont pour personne, c'est-à-dire n'en n'ont nullement. Hâtons-nous d'ailleurs de limiter la portée de cette remarque : il y a un problème, et très complexe, de la durée sociale.

Ainsi la conscience, amenant à la lumière du présent ce qui est utile à notre action, ne retient du passé que ce qui peut s'organiser avec le présent en vue de cette action. Le reste se conserve hors de la conscience. Mais qu'est-ce qu'une telle existence ? Rien autre chose que notre propre existence, celle de notre caractère, de notre moi. Elle consiste en ceci, que je suis une chose qui dure et non une chose momentanée, que je n'ai pas besoin d'être recréé, comme le monde matériel de Descartes, à chaque moment de la durée. « Notre vie psychologique passée, tout entière, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement. Réunies, ces deux conditions assurent à chacun de nos états psychologiques passés une existence réelle, quoique inconsciente [1]. » Mais une illusion invincible nous fait attacher l'être au présent. « Vous définissez arbitrairement le présent *ce qui est*, alors que le présent est simplement ce qui se fait. Rien *n'est* moins que le moment présent, si vous entendez par là cette limite indivisible qui sépare le passé de l'avenir [2]. » Si *esse est percipi* « nous ne percevons, pratiquement, que le passé, le présent pur étant l'insaisissable figure du passé rongeant l'avenir ». Ainsi ces trois termes : corps, présent, conscience, coïncident, dans une certaine mesure, pour signifier notre action. Et c'est un même effort qui détache de tous trois respectivement la spéculation pour la porter sur l'esprit, sur le passé, sur l'inconscient (ou le supra-conscient).

Inconscient signifie donc, en psychologie, non pas néant, mais

1. *Matière et Mémoire*, p. 161.
2. *Id.*, p. 162.

impuissance, inaction ; et dès que de cette inaction on passe à l'action la conscience apparaît ou reparaît. Cette impuissance est alors, au fond, ce que l'aristotélisme appelle puissance. De sorte qu'un scolastique pourrait peut-être traduire la profonde analyse de *Matière et Mémoire* en une thèse sur la puissance et l'acte, thèse à la fois aristotélicienne et leibnitzienne, où l'on démontrerait l'existence de la puissance, et où l'acte se convertirait de lui-même en activité, l'ἐνέργεια en énergie. Ce ne serait là qu'un des chemins de traverse par lesquels le bergsonisme rejoindrait la grande voie traditionnelle. N'exagérons pas cependant et ne méconnaissons pas les différences. L'idée de puissance implique celle d'avenir, tandis que pour M. Bergson l'impuissance c'est le passé. L'impuissance coïncide comme l'acte avec *ce qui est*, tandis que la puissance aristotélicienne coïnciderait plutôt, comme le présent bergsonien, avec *ce qui se fait*. C'est qu'entre la spéculation et l'action il y a chez Aristote et Leibnitz harmonie, et, à la limite, identité, alors qu'au contraire chez M. Bergson il y a, de l'une à l'autre, inversion.

De la théorie aristotélicienne de la puissance procède, par l'École, la profonde analyse leibnitzienne des possibles, qui est à l'origine de toute spéculation sur la liberté. Il n'y a pas d'action, au sens psychologique du mot, pas d'action libre à plus forte raison, sans une représentation d'actions possibles, et c'est exactement à cette représentation d'actions possibles qu'est liée pour M. Bergson la conscience. « La conscience est la lumière immanente à la zône d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. Elle signifie hésitation ou choix. Là où beaucoup d'actions également possibles se dessinent sans aucune action réelle (comme dans une délibération qui n'aboutit pas) la conscience est intense. Là où l'action réelle est la seule possible (comme dans l'activité du genre somnambulique ou plus généralement automatique) la conscience devient nulle [1]. » De sorte que la conscience « mesure l'écart entre la représentation et l'action », entre la représentation, magasin des possibles, et l'action, réalisation de l'un de ces possibles. Quand « la représentation de l'acte est tenue en échec par l'exécution de l'acte lui-même » la représentation est bouchée par l'action. C'est ce qui se passe dans les formes parfaites de l'instinct, et aussi dans le somnambulisme. Et il se produit quelque chose d'à la fois analogue

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 156.

et inverse dans l'attention, monoïdéisme momentané où la représentation est renvoyée sur la perception.

La conscience peut donc, de ce point de vue, se définir comme le dessin ou le tableau des possibles entre lesquels l'acte essentiel de la vie est de choisir. La volupté suprême de la conscience consiste en une certaine possession de possibles, soit dans la jeunesse où la vie s'ouvre devant nous, soit dans la vieillesse, lorsqu'une lumière d'arrière-saison, éclairant tout ce que nous aurions pu être, le confond, dans le même chœur harmonieux et illusoire, avec ce que nous avons été. Si un plaisir rêvé nous apparaît généralement comme plus intense qu'un plaisir réalisé, c'est que nous nous le représentons en y joignant des possibles qui s'accordent seulement dans notre conscience et qui s'excluent dans la réalité ; c'est aussi que nous l'imaginons avec deux caractères contradictoires : une intensité de conscience qui n'existe qu'au moment où nous imaginons, et qui se ramène à une multiplicité de possibles, une intensité réelle, où ces possibles seraient d'autant plus éteints et annulés que cette intensité réelle serait plus forte, l'intensité réelle se ramenant à la suppression de tout ce qui n'est pas le plaisir goûté par l'organisme. Montaigne, qui était un épicurien de première classe, nous dit avoir essayé de réunir les deux plaisirs et de transporter le premier, celui de la conscience, dans le second. Il se déclare assez satisfait de ces tentatives... Elles ne peuvent pourtant aller bien loin.

Les possibles entre lesquels l'action en élira un, le désir et l'effort en lesquels se manifestent ces possibles et cette action, constituent un ordre de déficience. La conscience apparaît dans l'instinct quand il est contrarié. « C'est le déficit de l'instinct, la distance de l'acte à l'idée, qui deviendra conscience. » Quand l'instinct s'exerce et se satisfait normalement, il demeure donc à peu près inconscient. Mais l'intelligence est toujours consciente parce qu'elle n'est jamais satisfaite. « Le déficit est l'état normal de l'intelligence. Subir des contrariétés est son essence même. Ayant pour fonction primitive de fabriquer des instruments inorganisés, elle doit, à travers mille difficultés, choisir pour ce travail le lieu et le moment, la forme et la matière. Et elle ne peut se satisfaire entièrement, puisque toute satisfaction entraîne des besoins nouveaux [1]. » L'intelligence vit donc à l'état de manque, et par conséquent à l'état de conscience. Ce qui est vrai indi-

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 158.

viduellement l'est socialement : il a fallu la contrainte chrétienne pour donner au sentiment de l'amour une conscience si aiguë.

D'une part la conscience apparaît donc en face d'une contrariété, d'un déficit. Mais d'autre part M. Bergson tend à faire de la conscience la réalité unique, à l'identifier avec cet absolu qu'il appelle l'élan vital. La matière se définit comme une conscience annulée « où tout se compense et se neutralise », l'automatisme est une conscience endormie, et la conscience positive apparaît ou reparaît quand il y a possibilité d'un choix. « Conscience ou supra-conscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière ; conscience encore est ce qui subsiste de la fusée même, traversant les débris et les illuminant en organismes [1] ». Il faut donc admettre à l'origine une supra-conscience. Comme il y a d'autant plus de conscience chez un être « qu'une plus grande latitude de choix lui est laissée et qu'une somme plus considérable d'action lui est départie », choix et action doivent donc appartenir éminemment à la supra-conscience. M. Bergson se contente d'indiquer cette supra-conscience, analogue comme principe cosmique à la Volonté de Schopenhauer ou à l'Inconscient de Hartmann. Peut-être certains moments d'extase, comme celle de Plotin, certains élans religieux et mystiques, certains états de grâce de la création artistique pourraient-ils nous en donner une idée ou un sentiment. Mais ces états sont des états de plénitude, alors que la conscience implique des possibles irréalisés, un désir d'être, un déficit. C'est donc bien à la Volonté de Schopenhauer qu'il nous faut en dernière analyse nous arrêter. « L'élan de vie dont nous parlons consiste en somme dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien [2]. » Le déficit et l'obstacle contre lesquels jaillissent la conscience ou la supra-conscience serait donc la matière. Mais « s'il est vrai que la vie prenne son essor au moment même où, par l'effet d'un mouvement inverse, la matière nébulaire apparaît [3] », était-ce supra-conscience ou inconscience qui existaient avant qu'apparussent la vie et son inversion matérielle ? Nous retrouverons plus tard ces difficultés, auxquelles M. Bergson ne semble encore proposer que des solutions hypothétiques et vaporeuses.

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 283.
2. *Id.*, p. 273.
3. *Id.*, p. 279.

III

LA MÉMOIRE

Si *Je suis une chose qui dure* sert de principe, de *Cogito* à la philosophie, *Je suis mémoire* deviendra le principe, le *Cogito* de la psychologie. Au centre du bergsonisme il y a une étude, une théorie de la mémoire. *Je suis une chose qui dure* signifie que ma vie passée est conservée, et le problème de cette conservation, s'il est posé dans toute son ampleur, coïncidera avec le problème de l'être. « Le fond même de notre existence est mémoire, c'est-à-dire prolongation du passé dans le présent, c'est-à-dire enfin durée agissante et irréversible[1]. » Mais si le fond de l'être universel, lui aussi, est durée agissante et irréversible, il sera mémoire. Aussi toute la métaphysique de l'*Évolution Créatrice* est-elle esquissée ou virtuelle dans les recherches psychologiques, si positivement délimitées, de *Matière et Mémoire*.

Le problème de la mémoire ne va pas sans le problème de la perception, pas plus que l'existence d'un passé ne va sans l'existence d'un présent. La mémoire est faite de perceptions conservées, de ce qui est conservé des perceptions. Mais d'autre part le mot de conservation ne peut s'entendre que comme une métaphore physique qui dispense d'explication, et la psychologie associationniste, habituée à construire les états complexes avec des états simples, voit dans le fait de mémoire un fait plus simple que le fait de perception, et à l'aide duquel il ne serait peut-être pas impossible de composer le fait de perception. La mémoire, qui est la représentation d'un objet absent, fournit à cette psychologie le type de l'objet dont l'idée suffit, de l'objet composé par des états du sujet. Elle s'efforce dès lors d'employer ces mêmes états du sujet à expliquer et à composer la perception, phénomène plus complexe puisqu'il présente, en outre de l'apparence du sujet, la réalité de l'objet. De là la théorie de la perception extérieure hallucination vraie.

1. *L'Évolution Créatrice*, p. 19

Une telle doctrine rentre dans cette explication du complexe par le simple, du multiple par l'un, qui est pour M. Bergson la grande illusion de la philosophie. Ce qui est donné à la psychologie ce ne sont pas des états simples à associer, ce sont des états complexes à dissocier. La théorie qui ne voit qu'une différence de degré entre les états faibles du passé — mémoire — et les états forts du présent — perception — est infirmée par ce fait qu'elle élimine de la mémoire ce qui en constitue à la fois la complexité et la réalité, à savoir la durée. « Nous ne saurions trop le répéter : nos théories de la mémoire sont tout entières viciées par cette idée que si un certain dispositif produit, à un moment donné, l'illusion d'une certaine perception, il a toujours pu suffire à produire cette perception même : — comme si le rôle de la mémoire n'était pas justement de faire survivre la complexité de l'effet à la simplification de la cause[1] ! » Il est naturel qu'une philosophie de la durée voie les différences profondes des phénomènes psychologiques dans des différences de durée, et il ne saurait y en avoir de plus importants que celle du passé et du présent.

Mémoire et perception constituent des totalités de droit, qu'il n'y a pas à expliquer. L'explication doit porter sur la limitation en fait de ces totalités de droit. En droit (et par droit il faut entendre une réalité métaphysique aussi vraie que le fait psychologique, ou même plus vraie), tout le passé d'un être vivant existe. En droit le monde entier est présent ou représenté dans l'une de ses parties. Mais ce plan de droit n'est pas le plan de l'action. En fait la conscience et le corps organisé constituent des systèmes d'occlusion qui ne laissent passer de cette totalité de droit que ce qui est utile à l'action. Mémoire et perception auront donc des causes déficientes. Il ne saurait y avoir action que s'il y a choix (le choix constituant d'ailleurs, au même degré que l'action et lié indissolublement à elle, la démarche élémentaire de la vie). Mémoire et perception sont des choix dans une totalité, sont, comme l'individualité même, un refus de voir tout le réel, l'acte de n'en retenir que l'utile. Il existe, comprenant toute notre réalité intérieure, une mémoire pure, absolue, qui est notre passé automatiquement et intégralement enregistré. Mais si ce passé était à chaque instant ramené dans notre présent nous rêverions notre vie, nous ne la jouerions pas. Nous la rêverions, si la nécessité de choisir et d'agir ne nous forçait à éliminer, « si notre conscience actuelle, cons-

1. *Matière et Mémoire*, p. 239.

cience qui reflète justement l'exacte adaptation de notre système nerveux à la situation présente, n'écartait toutes celles des images passées qui ne peuvent se coordonner à la perception actuelle et former avec elle un ensemble utile[1]. » Et la perception actuelle est, dans l'espace, formée par une opération analogue à celle qui limite la mémoire dans le temps. La matière se définit comme une interaction universelle donnée entière à chaque point ; la perception consiste à ne retenir de cette interaction que des éléments d'action ; percevoir c'est pour l'être vivant frapper d'inexistence la presque totalité du monde, n'en retenir que le point de vue qui peut devenir un point de force, aider à emmagasiner et à dépenser de l'énergie.

La perception est donc à la matière ce que la mémoire est à l'esprit. Mais comment se définit la matière ? Comme un perpétuel présent, *mens momentanea*. Nous dirons donc que la perception est à la réalité présente ce que la mémoire est à la réalité passée ; nous définirons l'une et l'autre en termes de durée, en même temps qu'en termes d'action. Le passé c'est ce qui n'agit plus, le présent c'est ce qui agit. Mais il n'y a jamais de présent pur dans la vie psychologique, puisque le présent pur équivaut à la vie physique, *mens momentanea, sen carens recordatione*. Dès qu'il y a conscience, dès qu'il y a vie il y a *recordatio*, c'est-à-dire représentation du passé dans le présent. Le présent pur n'est en nous qu'une limite qui n'a pas de réalité. Chacune de nos perceptions, si faible qu'elle soit, constitue une durée, une condensation de mémoire. Il y aurait donc, correspondant à la perception pure, un objet pur qui serait la matière dans ses ébranlements élémentaires et instantanés. Et il y aurait, correspondant à la mémoire pure, un sujet pur, qui serait, dans sa totalité, le passé, ce qui n'agit plus, ce qui apparaît comme connaissance, représentation. Il n'est dès lors pas étonnant qu'une théorie de la perception qui la fait connaissance pure la réduise à des états de conscience subjectifs. Au contraire une psychologie qui se place au point de vue de l'action fait coïncider la perception pure avec la matière, la mémoire pure avec l'esprit.

Pareillement une théorie intellectualiste verra entre la mémoire et la perception une identité de nature et une différence de degré. Et cette illusion s'explique : la mémoire et la perception, distinctes en

1. *Matière et Mémoire*, p. 82

droit, distinctes par les sources opposées d'où elles viennent, se mélangent indiscernablement en fait, puisque l'action c'est ce mélange même. Toute action présente, consciente, implique un passé enregistré qui l'éclaire, et ce passé d'où nous viennent impulsion et lumière recouvre notre présent. « Justement parce que le souvenir d'intuitions antérieures analogues est plus utile que l'intuition même, étant lié dans notre mémoire à toute la série des événements subséquents et pouvant par là mieux éclairer notre décision, il déplace l'intuition réelle, dont le rôle n'est plus alors que d'appeler le souvenir, de lui donner un corps, de le rendre actif et par là actuel [1]. » De sorte que « percevoir arrive à n'être plus qu'une occasion de se souvenir », que la perception pure découpée dans l'instant présent, dans l'interaction matérielle, finit par être submergée sous les éléments qu'y apporte notre expérience passée. La mémoire isole ainsi dans le passé des plans d'action possible, comme la perception en découpe dans le perpétuel présent de la matière. Si la perception et la mémoire se confondent si bien aux yeux du psychologue malgré leur origine radicalement différente, c'est précisément que de ces deux sources nous retenons la même chose, qu'à toutes deux nous demandons le même service : à savoir des plans d'action, des coupes pratiques qui finissent par se superposer et se confondre. « Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose. » De là la tendance des psychologues associationnistes à voir entre eux une simple différence de degré

Une psychologie plus déliée, un scalpel à côté duquel la psychologie de Spencer et de Taine fait l'effet d'un couteau, expliquera à la fois, et par un même principe, ce mélange indiscernable de fait et cette distinction radicale de droit. Elle décrira l'insertion des souvenirs dans la perception présente en vue de l'action. Le psychologue associationniste voit dans la vie psychique, et même dans toute réalité sentie et connue, des combinaisons d'images. De là le succès et la facilité de cette psychologie kaléidoscopique, comparable au succès et à la facilité de l'atomisme physique. M. Bergson, reprenant, pour aiguiller la psychologie sur une autre voie, le même vocabulaire, distingue deux natures d'images tout à fait différentes : images-perceptions et images-souvenirs, qui dans la réalité se recouvrent, et que

1. *Matière et Mémoire*, p. 59.

le mécanisme de l'attention nous montre en l'acte même de ce recouvrement. L'image-perception, dans toute perception attentive, et, peut-être, virtuellement, dans toute perception, est accompagnée d'une image-souvenir à l'état naissant, identique à l'image-perception. L'attention consiste à ramener de plus en plus du fond de la mémoire, derrière les images identiques à l'objet, des images qui lui ressemblent, de sorte que, comme le démontrent des expériences sur le mécanisme de la lecture, « toute image-souvenir capable d'interpréter notre perception actuelle s'y glisse si bien que nous ne savons plus discerner ce qui est perception et ce qui est souvenir[1] ». Le mécanisme de l'attention consiste à projeter des cercles de souvenirs de plus en plus étendus et profonds, et « le progrès de l'attention a pour effet de créer à nouveau, non seulement l'objet aperçu, mais les systèmes de plus en plus vastes auxquels il peut se rattacher ». Si ce système englobait toute la série de notre expérience passée, si notre mémoire était totale, l'attention se dissoudrait en rêverie ; elle deviendrait cette attention à la vie intérieure, se prenant elle-même pour objet, que nous appelons la distraction, et, à la limite, en cessant d'agir nous cesserions d'être. Dans l'attention véritable sont impliqués un cran d'arrêt, un choix, une exclusion. « Ce que nous appelons agir, c'est précisément obtenir que cette mémoire se contracte ou plutôt s'affile de plus en plus, jusqu'à ne présenter que le tranchant de sa lame à l'expérience où elle pénétrera. » La mémoire comporte donc deux limites : une mémoire dilatée qui se fond avec la rêverie, une mémoire affilée qui s'insère dans une attitude du corps, dans une prise de la main sur la matière. La première limite est celle de la mémoire spontanée, la seconde est celle de la mémoire-habitude. Par la première mémoire nous durons, par la seconde nous agissons. Nous sommes d'autant plus adaptés à l'action que nous puisons plus facilement dans la première en vue d'éclairer la seconde, et que nous disposons ainsi d'un jeu plus riche d'associations ; nous répugnons d'autant plus à l'action que nous prenons davantage la première pour une fin en soi ; nous accomplissons d'autant plus mal l'action que nous sommes plus impuissants à évoquer la première pour éclairer l'action ; nous pouvons d'autant moins gouverner et modifier notre action que nous laissons davantage s'engorger les canaux par lesquels la première entretenait la seconde en état de fraîcheur, de renouvellement, d'adaptation. De ces quatre

1. *Matière et Mémoire*, p. 106.

cas le premier est celui des grands hommes d'action, religieuse, politique, militaire, intellectuelle, d'un Loyola, d'un Bismarck, d'un Napoléon, d'un Leibnitz ; le second est celui de l'homme qui rêve sa vie comme Amiel ; le troisième est celui de l'impulsif ; le quatrième celui de l'homme tombé dans la répétition et la routine. Les anciens étaient surtout sensibles à l'opposition de l'impulsif (Achille) et de l'homme d'action bien adapté (Ulysse). L'Inde a mis en valeur le type de l'homme qui rêve sa vie. La culture moderne a amené à la conscience des types complexes. Les souvenirs peuvent affluer dans la situation présente à contre-sens : c'est le cas de don Quichotte et de madame Bovary. Ils peuvent être évoqués pour différer l'action : c'est le cas de Hamlet, sorte de contre-Ulysse, appliqué à reculer lui-même la vengeance qui le débarrassera des prétendants.

L'étude de la mémoire met donc en lumière de façon frappante cette polarité de la vie psychique, ce dualisme que l'*Évolution Créatrice* porte au sein de la métaphysique. La mémoire, image de la vie psychologique tout entière, comme la vie psychologique est l'image de la vie cosmique, comporte deux démarches, deux actions, deux flèches indicatrices de courants opposés. L'une de ces tendances se formule en une pointe qui coïnciderait avec notre système nerveux, avec la matière où elle s'insère pour agir sur elle, l'autre se dilate en un plan qui contient tout autre passé et qui figure en nous l'esprit pur. Dès lors la vie psychologique se définit comme un passage incessant, par des plans intermédiaires, par des états de tension successifs, entre l'un et l'autre. Notre nature, notre caractère, consistent dans la nature et le caractère, l'ordre et le courant des souvenirs que notre mémoire projette incessamment, pour l'éclairer et l'aider, dans notre action présente. C'est dire qu'ils consistent dans un mouvement. « Essentiellement virtuel, le passé ne peut être saisi par nous comme passé que si nous suivons et adoptons le mouvement par lequel il s'épanouit en image précise, émergeant des ténèbres au grand jour. C'est en vain qu'on en chercherait la trace dans quelque chose d'actuel et de déjà réalisé : autant vaudrait chercher l'obscurité sous la lumière [1]. » Le présent aspire sans cesse les éléments du passé qui concordent avec les schèmes d'action qu'il dessine. — Toute cette théorie de la mémoire, en accord avec l'ensemble de la philosophie bergsonienne, est un effort pour retrouver des mouvements là où la psychologie

1. *Matière et Mémoire*, p. 145.

associationniste voyait des états et réalisait en doctrine cette « invincible tendance qui nous porte à penser, en toute occasion, des choses plutôt que des progrès ».

L'ordre de mouvement qui constitue proprement la mémoire se développe non dans l'espace, mais dans la durée, c'est-à-dire que nous l'appelons mouvement par métaphore, et qu'il est en réalité changement. Ce changement fait place au mouvement physique proprement dit quand la mémoire devient habitude, quand le corps enregistre le passé et en emmagasine l'action sous forme de mécanismes moteurs. Cette mémoire-habitude qui ne conserve pas les images anciennes, mais qui simplement « en prolonge l'effet utile jusqu'au moment présent » doit être chez l'animal ce qui correspond à notre mémoire. Sa vie se compose d'un jeu de mécanismes, d'une sélection d'attitudes. Si nous avons un passé c'est que nous pouvons nous abstraire du présent, et « pour pouvoir s'abstraire de l'action présente, il faut pouvoir rêver. L'homme seul est peut-être capable d'un effort de ce genre. Encore le passé où nous remontons ainsi est-il glissant, toujours sur le point de nous échapper, comme si cette mémoire régressive était contrariée par l'autre mémoire, plus naturelle, dont le mouvement en avant nous porte à agir et à vivre[1] ». Cette existence du passé, cette possession de la mémoire, c'est une des formes supérieures de ces réservoirs d'indétermination, raison d'être de la vie, qui prennent leur sens clair dans la liberté humaine. L'homme est capable de liberté parce qu'il a le sentiment du possible et le sentiment du passé. La perception, et son prolongement la science positive, correspondent au premier, nous tracent les lignes de notre action possible, et la mémoire, conscience plus ou moins pleine de la durée vécue, correspond au second.

Ainsi la mémoire, en tant que réalité du passé, nous apparaît comme un changement, un changement où ce qui change devient à chaque instant ce qui a changé, où ce qui a changé continue à changer par le progrès de la vie et la création de la durée. Ce changement, qui est progrès et création, se prolonge naturellement par l'action, par le mouvement dans l'espace, ou plutôt c'est l'espace lui-même qui nous paraît articulé par notre action et pour notre action (à commencer par l'espace de notre corps), et dessine les lignes virtuelles de notre action, se définit comme une habitude d'action. Ce passage de l'action

1. *Matière et Mémoire*, p. 80.

à l'étendue, de la durée à l'espace, qui constitue pour M. Bergson la pente capitale de la nature humaine, le problème de la mémoire nous en présente un aspect caractéristique et nous permet de l'étudier de façon positive, en partant de faits d'expérience et en interprétant ces faits. En effet ces deux plans de la mémoire-image et de la mémoire-habitude une fois distingués, la théorie demeurait encore en l'air, à la manière de beaucoup d'idées philosophiques, comme une chose ingénieuse, possible, probable. Elle ne paraît vérifiée et fixée que si elle est seule capable d'expliquer les cas mixtes, ceux où l'une et l'autre mémoire collaborent, ceux où le changement et le mouvement, le passé et le présent paraissent indiscernablement mêlés. Une psychologie plus superficielle et plus facile prendrait pour principe ce caractère mixte, poserait au commencement cette complexité réelle, vivante et *sui generis* : c'est ce que fait Fouillée lorsqu'il fonde la sienne sur des idées-forces, sur des états mixtes d'où l'on peut tirer tout ce qu'on veut, hypothèse la plus commode pour faciliter l'imprécision et la verbosité. Au contraire M. Bergson (qui ne voit d'ailleurs le réel que dans le complexe) fait appel, comme principe d'explication, à des états simples, à des états limites dont la réalité nous montre les effets confondus. Ces deux limites sont, ici, le souvenir et l'action, le cerveau et l'esprit. Il s'agit d'envisager entre elles « les états intermédiaires, de faire dans chacun d'eux la part de l'action naissante, c'est-à-dire du cerveau, et la part de la mémoire indépendante, c'est-à-dire du souvenir [1] », la part de ce qui prolonge en mouvement une perception naturelle et la part de ce qui reproduit des perceptions passées. Le type de ces états mixtes est la reconnaissance par laquelle « nous ressuscitons le passé dans le présent ».

On ne saurait expliquer la reconnaissance par une coïncidence entre perception et souvenir, puisque dans certains cas de cécité psychique il y a perception, il y a mémoire, et il n'y a pas reconnaissance : ce sont les cas où il y a bien mémoire, mais où cette mémoire est indépendante des mouvements. Certains malades perdent le sens de l'orientation, ne peuvent plus dessiner d'un trait, ne savent plus former des contours. Dans la cécité verbale, le malade est incapable de copier le mouvement des lettres. Ce qui est aboli, c'est « l'habitude de démêler les articulations de l'objet aperçu, c'est-à-dire d'en compléter la perception visuelle par une tendance motrice à en dessiner

1. *Matière et Mémoire*, p. 88.

le schème[1] ». Les maladies de la reconnaissance son 'donc des maladies du mouvement, ce qui établit qu'à la base de la reconnaissance il y a un phénomène moteur. « Reconnaître un phénomène usuel consiste surtout à savoir s'en servir. Cela est si vrai que les premiers observateurs avaient donné le nom d'*apraxie* à cette maladie de la reconnaissance[2]. » Reconnaître un objet, c'est « esquisser les mouvements qui s'y adaptent... L'habitude d'utiliser l'objet a donc fini par organiser ensemble mouvements et perceptions, et la conscience de ces mouvements naissants, qui suivraient la perception à la mémoire d'un réflexe, serait, ici encore, au fond de la reconnaissance. »

Ainsi, en décomposant dans ses vibrations élémentaires ce timbre particulier qu'est la reconnaissance des objets familiers, on arrive à des mouvements esquissés du corps. Cette explication, dont le développement chez M. Bergson est si méthodique, élégant et clair, peut-être l'esthétique en fournirait-elle une vérification externe. Devant un tableau hollandais, devant une toile de Chardin, il semble que nous éprouvions, dès que nous les voyons pour la première fois, une sensation de reconnaissance. Ces intérieurs, polis et humanisés par l'usage, nous font, par sympathie, participer à cet usage. Mais s'il y a reconnaissance c'est qu'il y a dans la beauté du tableau un élément-moteur : les personnages ne sont pas arrêtés dans un mouvement, ils sont pris dans un mouvement, nous sentons qu'ils pourraient bouger, aller, venir dans leurs occupations sans déranger le tableau, et ce mouvement qu'ils pourraient accomplir, mais qu'ils n'accomplissent pas, quelque chose en nous l'accomplit pour eux. Nous « tournons » autour d'eux parce qu'eux-mêmes peuvent se retourner. De leur vie journalière saisie par le peintre on peut dire ce qu'écrit M. Bergson : « Notre vie journalière se déroule parmi des objets dont la seule présence nous invite à jouer un rôle : en cela consiste leur aspect de familiarité. » Tel est le caractère des objets, des meubles, des cuivres ou des fleurs où ces personnages se meuvent, où nous nous mouvons à leur suite, où le mouvement suit comme une eau le lit naturel qu'une durée a creusé. Comparez à un intérieur de Chardin le *Retour du Fils ingrat* de Greuze. C'est un intérieur aussi. Mais ce qui manque ici à notre regard c'est la sensation de la reconnaissance. Aucun mouvement n'est adapté. Tout a l'air voulu, nouveau. Il semble que les

1. *Matière et Mémoire*, p 99.
2 *Id.*, p. 94.

personnages viennent d'être placés là par le peintre, dans le décor, avec défense de bouger sous peine de tout bousculer, de ne plus rien signifier, de perdre toute la raison qu'ils avaient d'être peints par M. Greuze et de faire pleurer M. Diderot. Allons plus loin, regardons un portrait tiré par un photographe dans l'attitude du : Ne bougeons plus. C'est précisément parce qu'il ne bouge plus que nous ne « reconnaissons » plus en lui les caractères de la vie, qu'il a perdu tout aspect de familiarité.

Cette reconnaissance, faite de mouvements esquissés, c'est la reconnaissance automatique, où les souvenirs-images ne font que se glisser. Mais dans la reconnaissance réfléchie, attentive, ils jouent au contraire un rôle prépondérant. La reconnaissance attentive est celle qui puise dans le passé des souvenirs pour éclairer une perception présente, qui prend l'objet perçu dans un tourbillon d'images incessamment lancées sur lui. « La reconnaissance attentive est un véritable *circuit*, où l'objet extérieur nous livre des parties de plus en plus profondes de lui-même, à mesure que notre mémoire, symétriquement placée, adopte une plus haute tension pour projeter sur lui ses souvenirs[1]. » C'est ce qui se passe dans le langage. Quand nous écoutons parler dans une langue que nous comprenons, quand notre attention reconnaît en ce complexus sonore, indivisé pour celui qui n'entend pas la langue, des mots, des phrases, c'est que nous arrosons de manière continue ces perceptions sèches sous un dégorgement de souvenirs. L'auditeur se place dans le centre d'idées où se trouve son interlocuteur, épouse le schème-moteur d'après lequel des images auditives remémorées recouvriront les sons réels. Quand nous savons imparfaitement une langue, nous nous mettons à comprendre dès que nous avons saisi l'idée ; nous tenons alors la clef qui nous permet de reconstituer les phrases, d'en épouser le schème, et, littéralement, de les articuler. Le mécanisme de la lecture est analogue à celui de la parole. D'une page écrite dans une langue dont nous avons la très grande habitude, nous ne percevons que quelques lettres, quelques signes et nous les complétons avec des souvenirs : si nous lisons deux ou trois fois moins vite une page écrite dans une langue dont le vocabulaire et la grammaire nous sont pourtant aussi bien connus, mais dont nous avons moins l'habitude, c'est que la perception du présent croît dans la mesure où diminue notre souvenir du passé. « Essentiel-

1 *Matière et Mémoire*, p. 122.

lement discontinue, puisqu'elle procède par mots juxtaposés, la parole ne fait que jalonner de loin en loin les principales étapes du mouvement de la pensée [1]. » La lecture aussi, et les images verbales ou visuelles présentes sont simplement destinées, comme « autant d'écriteaux, à me montrer de temps en temps le chemin ».

Toute reconnaissance, automatique ou réfléchie, est donc une opération active. Ce ne sont pas des souvenirs assoupis dans le cerveau qui se réveillent mécaniquement. C'est « une tension plus ou moins haute de la conscience, qui va chercher dans la mémoire pure les souvenirs purs, pour les matérialiser progressivement au contact de la sensation présente [2] ». Cette matérialisation du souvenir pur ne saurait évidemment s'expliquer qu'en soulevant tout le problème des rapports du physique et du mental, et c'est pourquoi *Matière et Mémoire* est intitulé : *Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Retenons seulement qu'il n'y a pas, pour M. Bergson, de souvenir utile, c'est-à-dire de reconnaissance, sans un ébranlement moléculaire, source plus ou moins virtuelle, plus ou moins effective, de mouvements corporels. Matérialiser veut dire ici non convertir en choses, mais convertir en action. C'est ainsi que les maladies du langage sont des maladies de la reconnaissance, et ces maladies de la reconnaissance des maladies motrices. La marche régressive de l'aphasie, des noms aux verbes, se comprend si on admet « que les souvenirs, pour s'actualiser, ont besoin d'un adjuvant moteur ; et qu'ils exigent, pour être rappelés, une espèce d'attitude mentale insérée elle-même dans une attitude corporelle. Alors les verbes, dont l'essence est d'exprimer des actions imitables, sont précisément les mots qu'un effet corporel nous permettra de ressaisir quand la faculté du langage sera près de nous échapper [3] ». Si notre pensée (bien qu'elle soit un progrès et non une chose) porte sur des choses et non sur des progrès, notre mémoire utile est une mémoire d'actions plutôt qu'une mémoire de choses. Automatique ou réfléchie, la reconnaissance est une réalisation du souvenir, qu'elle insère dans le plan de notre action présente. Et elle l'insère d'autant plus facilement que ce souvenir est davantage un souvenir d'action, concorde de plus près avec un schème moteur. « A mesure que nous allons du verbe au nom propre, nous nous éloignons davantage de l'action directement imitable, jouable par le corps ; un artifice de plus

1. *Matière et Mémoire*, p. 133.
2. *Id.*, p. 266.
3. *Id.*, p. 127.

en plus compliqué devient nécessaire pour symboliser en mouvement l'idée exprimée par le mot qu'on cherche[1]. » Les lésions cérébrales peuvent couper les mécanismes physiques par lesquels l'action remémorée est jouée par le corps, elles ne sauraient détruire les souvenirs.

La reconnaissance, où le passé est ramené dans le présent, nous a donc fourni le type des états mixtes particulièrement instructifs pour la solution du problème de la mémoire, et les maladies de la reconnaissance nous ont servi, par l'emploi des méthodes de différence et de variation concomitante, à déterminer la cause de la reconnaissance et par là le mécanisme de la mémoire. Mais parmi ces maladies de la reconnaissance il en est une qui doit être particulièrement instructive : c'est, après les maladies par relâchement ou par défaut la maladie par excès, la reconnaissance sans mémoire, la fausse reconnaissance.

La fausse reconnaissance, que tant de personnes éprouvent, et qu'on a expliquée de tant de façons différentes, c'est l'état psychologique où le phénomène présent nous apparaît sous la figure de passé remémoré. M. Bergson en donne, en conformité avec sa théorie de la mémoire, une explication originale. La fausse reconnaissance est bien un souvenir du présent ; ces deux termes selon lui ne sont pas contradictoires. Le souvenir naît au fur et à mesure de la perception elle-même. « Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets exactement symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir. Ce dernier, que nous appelons perception, est le seul qui nous intéresse. Nous n'avons que faire du souvenir des choses pendant que nous tenons les choses mêmes. La conscience pratique, écartant ce souvenir comme inutile, la réflexion théorique le tient pour inexistant. Ainsi naît sans doute l'illusion que le souvenir succède à la perception[2]. » Tout moment de notre vie se dédouble en perception et souvenir, qui sont contemporains comme le corps et l'ombre. Mais si notre œil était doué d'un pouvoir éclairant nous ne verrions jamais notre ombre, et pourtant l'optique pourrait en établir la réalité. Pareillement le souvenir du présent étant inutile à l'action reste pour nous comme s'il n'existait pas. Il fait partie de ces représentations bouchées par l'action dont parle

1. *L'Énergie Spirituelle*, p. 58.
2. *Id.*, p. 139.

ailleurs M. Bergson. Il y aurait constamment souvenir du présent « si la volonté, sans cesse tendue vers l'action, n'empêchait le présent de se retourner sur lui-même, en le poussant indéfiniment vers l'avenir ». Que cette volonté se relâche légèrement, il n'y a que de la distraction ; mais lorsque ce relâchement et cette distraction atteignent un certain degré, alors apparaît le fait déjà pathologique de la fausse reconnaissance, qui, en nous arrêtant dans l'élan de notre vie psychologique, nous semble une coupure de la vie réelle.

La fausse reconnaissance ou souvenir du présent rentre donc, à titre d'illustration ou de preuve, dans ce fait général que la mémoire est un tout de droit, que l'explication doit porter sur les occlusions et les limites imposées à ce tout par les nécessités de l'action. La mémoire s'exalte dès que notre passé cesse d'être « inhibé par les nécessités de l'action présente ». C'est ce qui se passe dans le sommeil, dans l'état somnambulique, et aussi chez les mourants qui revoient d'un coup tout leur passé. Ainsi s'explique aussi en partie la souplesse de la mémoire chez les enfants, qui ne l'ont pas encore coordonnée à leur action, et chez qui elle demeure une faculté plus libre.

De sorte qu'à la limite « il y aurait deux états extrêmes jamais réalisés, l'un d'une mémoire toute contemplative qui n'appréhende que le singulier dans sa *vision*, l'autre d'une mémoire toute motrice qui imprime la marque de la généralité à son action [1] » : la mémoire contemplative qui retient des réalités individuelles, caractéristiques, portant chacune leur différence propre ; la mémoire motrice qui retient du passé la ressemblance avec l'état présent, se meut par conséquent dans la généralité, « l'habitude étant à l'action ce que la généralité est à la pensée ».

La question de la mémoire est donc liée à celle des idées générales, ou du moins aux « idées générales fondées sur ce qu'on appelle la perception des ressemblances ». La généralisation active, qui est le propre de la pensée réfléchie, a son origine dans une abstraction passive placée à la source et dans le courant mêmes de la vie, l' « opération par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage ce qui les attire, ce qui les intéresse pratiquement, sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de l'entourage reste sans prise sur eux : cette identité de réaction à des actions superficiellement différentes est le germe que la conscience humaine déve-

1. *Matière et Mémoire*, p. 169.

loppe en idées générales [1] ». C'est l'acte de la vie, c'est l'effet des mécanismes qu'elle monte, que de s'attacher à des objets analogues, de saisir pour la nourriture de l'individu les mêmes éléments, de sentir le semblable, de réagir d'une manière identique à des moments et sous des excitations différentes. Ces ressemblances spontanées de réaction et d'effet projettent derrière elles des ressemblances réfléchies d'action et de cause, la ressemblance automatiquement jouée par la vie devient pour l'intelligence une ressemblance pensée.

Il y a donc un rapport d'analogie entre l'acte par lequel l'esprit unifie ses expériences en idées générales et le processus d'assimilation qui est essentiel à la vie. On reconnaît ici la méthode psychologique qui reste le meilleur titre philosophique de Spencer. Si M. Bergson ne nomme pas Spencer dans *Matière et Mémoire*, c'est d'ailleurs que les analyses des *Principes de Psychologie*. ont été profondément modifiées et repensées par lui. Pour Spencer ce rapport d'analogie correspond à une identité de nature où la seule différence est une différence du simple au complexe. Et il fallait bien que la bio-psychologie commençât par ces vues schématiques et sommaires, qui se relient à l'esprit de l'associationnisme. Si la bio-psychologie de M. Bergson a reçu de celle de Spencer et de l'associationnisme son élan vital, cet élan vital leur a tourné le dos. Pour mesurer l'écart entre la psychologie de Spencer et celle-ci, il n'y a qu'à se référer aux pages sur Spencer qui terminent l'*Évolution Créatrice*. Ce que M. Bergson dit de la vérité et des illusions contenues dans la loi d'évolution, dans le principe de l'évolutionnisme, s'applique trait pour trait à la psychologie de Spencer.

L'attitude spontanée de la vie consiste en une réaction générique, c'est-à-dire en une sorte, non d'image générique, mais de généralité empirique et diffuse. A la racine de notre vie psychologique il y a des répétitions d'attitudes, de mouvements, « des genres esquissés mécaniquement par l'habitude ». C'est sur ce fonds originel que la mémoire spontanée et l'entendement ont agi dans deux directions différentes, la mémoire retenant les distinctions qui donnent à ces ressemblances spontanément abstraites leurs nuances, et « l'entendement dégageant de l'habitude des ressemblances l'idée claire de la généralité ».

Le fait vital élémentaire, l'abstraction par l'être vivant de ce qui, dans son milieu, l'aidera à persévérer dans son être, à durer, se dissocie

1. *Matière et Mémoire*, p. 174 .

donc, se polarise en deux directions. D'abord le discernement des individus, des différences, qui est l'acte de la mémoire spontanée, et qui multiplie, à mesure qu'il s'accomplit mieux et que la mémoire est plus consciente, les traits particuliers, les indiscernables. Ensuite la construction des genres, continuation du mécanisme vital par lequel l'individu abstrait ce qui l'intéresse, en fait un instrument d'action. Si la première tendance existait seule, l'individu ne pourrait agir, si la seconde existait seule il n'agirait qu'automatiquement, ne saurait se modifier ni s'adapter.

Les genres continuent le mécanisme vital au moyen de mécanismes, ceux du langage. Le passage de l'habitude des ressemblances à l'idée générale et au genre s'effectue au moyen du langage qui prolonge ici dans la voie de l'intelligence le travail de la nature. L'intelligence c'est la vie qui agit sur la matière en fabriquant des outils. Le langage n'est que l'un de ces outils. « L'entendement, imitant le travail de la nature, a monté, lui aussi, des appareils moteurs, cette fois artificiels, pour les faire répondre, en nombre limité, à une multitude illimitée d'objets individuels : l'ensemble de ce mécanisme est la parole articulée [1]. » Le mot, comme dit le poète, est bien un être vivant, est fait au moins par l'être vivant à son image. Nous l'avons appelé un outil ; mais cet outil diffère des autres par une possibilité d'humanisation, de vitalité, de spontanéité auxquelles est comme déléguée toute la partie poétique du langage. De même que l'être vivant est constitué par un mécanisme qui réagit de façon identique à des excitations différentes, c'est-à-dire qui choisit dans ces excitations leur partie utile, et puis y répond par une action, de même le mécanisme moteur qu'est le mot consiste dans la réaction verbale identique non seulement d'un homme, mais d'un groupe d'hommes, à des multitudes d'excitations, d'objets individuels.

Mais si le mot était mécanisme pur, il n'y aurait pas de vie du langage, et la vie n'est la vie qu'en tant qu'elle échappe par l'invention au mécanisme qu'elle a créé, par la spontanéité à l'automatisme qui la guette. Si nous ne pouvons penser la vie, néanmoins il y a une vie de la pensée ; si nous ne pouvons penser le mouvement, le procès de la pensée n'en est pas moins un mouvement. L'idée générale correspond subjectivement à une forme fixe, mais réellement elle est emportée dans une circulation. Cette circulation se fait entre deux plans,

1. *Matière et Mémoire*, p. 175.

c'est-à-dire que l'idée générale comporte deux limites. D'un côté il y a la perception actuelle où elle prendrait la forme d'une attitude corporelle ou d'un mot, c'est-à-dire d'un minimum fait de ce qui est essentiel pour l'action. De l'autre côté il y a un plan idéal de mémoire pure où elle revêtirait l'aspect de toutes ses images individuelles. D'un côté la limite d'habitude, de mémoire jouée, la réaction motrice et verbale toujours identique. De l'autre côté la mémoire représentative, cette multiplicité d'êtres individuels, originaux, dont la somme si jamais elle pouvait être réalisée et si l'idée même de cette somme n'était pas contradictoire, coïnciderait avec l'idée générale. On ne comprendra pas l'idée générale, on en laissera échapper tout un aspect, si on la maintient à l'une ou à l'autre de ces extrémités. Elle consiste éminemment dans un mouvement entre elles, « dans le double courant qui va de l'une à l'autre, toujours prête, soit à se cristalliser en mots prononcés, soit à s'évaporer en souvenirs [1] ».

Toute philosophie est plus ou moins une philosophie des idées générales, des Idées. Nous philosophons avec des idées comme nous marchons avec des jambes. La civilisation étant devenue en partie invention de moyens de transport, les jambes de l'homme ne figurent que pour une part de plus en plus réduite dans l'ensemble des mouvements intelligents. Elles n'en représentent pas moins la racine de ce mouvement, dont tous les outils de mobilité ne sont que des projections. Ainsi des idées. L'Idée platonicienne a beau être pour une philosophie du mouvement un lointain dépassé, nous retrouvons toujours, au principe et dans l'exercice de la philosophie, des idées, des mots. Mais la philosophie qui s'en sert ici se retourne contre elles, les dépasse, les fait rentrer dans un mouvement où elles sont prises, dont elles deviennent le détail et les moments. La philosophie, fondée chez les Grecs par une ontologie des idées générales, évolue et vit par une psychologie et une critique des idées générales. L'idée était une tendance de l'esprit à la matérialisation des pensées, une démarche de ce que les Allemands appellent le génie configurateur : la philosophie, telle que M. Bergson la conçoit, résiste à cette tendance, contrarie cette démarche, cherche la réalité de l'idée non dans l'instrument de pensée et de langage, mais dans le mouvement et le courant qui ont déposé cet instrument, et auquel cet instrument creuse un lit.

1. *Matière et Mémoire*, p. 177.

IV

LA PERCEPTION

Nous nous souvenons parce que nous durons, et notre être, pour une philosophie de la durée, se confondrait avec notre mémoire si cette philosophie de la durée n'allait à une philosophie de la liberté. Mais *Matière et Mémoire* nous indique par son titre à figure dualiste que la mémoire ne saurait figurer pour la vie psychologique un principe exclusif d'explication. Le bergsonisme est au contraire une réaction contre les doctrines des psychologues modernes qui ont presque tous composé le monde extérieur avec des éléments inétendus empruntés au monde intérieur. En apparence M. Bergson pousserait ici le matérialisme aussi loin qu'Épicure. Il y a pour lui une perception pure qui fait corps avec l'existence du monde et qui est un phénomène physique bien avant d'être un phénomène psychologique. Pas un point de l'univers matériel qui en un certain sens ne perçoive le reste de l'univers, c'est-à-dire dans lequel ne soit présent l'univers tout entier, puisque la matière ne s'explique que comme interaction. Cette perception pure, qui se confond avec la présence de la matière, serait, si l'on veut, une intuition par sa forme, la connaissance de l'objet se trouvant ici identique à l'objet, mais non une intuition par son contenu, puisque l'intuition est connaissance dans la durée, et que la perception pure, identique à la matière, est instantanée, *mens momentanea*.

La perception s'explique donc, en principe, par un procédé habituel à M. Bergson — et qui a son analogue dans Spinoza —. Ce procédé consiste à se placer au point de vue d'un *tout* de droit, pareil à la substance spinoziste, et dont l'objet à expliquer constituerait un *mode* relatif à notre action. Ici le *tout* de droit serait cette présence universelle ou ce présent universel de la matière. Images « indifférentes les unes aux autres en raison du mécanisme radical qui les lie, elles se présentent réciproquement les unes aux autres toutes leurs faces

à la fois, ce qui revient à dire qu'elles agissent et réagissent entre elles par toutes leurs parties élémentaires, et qu'aucune d'elles, par conséquent, n'est perçue ni ne perçoit consciemment [1] ». L'explication philosophique n'a donc pas à faire apparaître la représentation comme de la réalité surajoutée, comme un *plus*. Elle montrera au contraire dans notre représentation une réalité diminuée, un *moins*. Toute la matière étant posée dans la perception pure, l'être vivant, centre d'action, se définit en principe comme un refus de voir dans la matière autre chose que ce qui intéresse son action. La seule présence des êtres vivants supprime automatiquement « toutes les parties des objets auxquelles leurs fonctions ne sont pas intéressées. Ils se laisseront traverser, en quelque sorte, par celles d'entre les actions extérieures qui leur sont indifférentes ; les autres, isolées, deviendront perceptions par leur isolement même ». Dans la mesure où l'être vivant constitue une puissance, un centre d'action, une force de réaction, il arrête, équilibre, contrarie sur un point l'action du reste de l'univers. Au sens où Leibnitz dit que la monade est un point de vue, il est un point d'action, ou plutôt un plan d'action. Notre représentation sera donc faite de ce que nous soustrairons à l'universel présent, à la présentation générale qu'est la matière. La diminution de l'action des autres images sur l'image et par l'image privilégiée qu'est notre corps « est justement la représentation que nous avons d'elles. Notre représentation des choses naîtrait donc, en somme, de ce qu'elles viennent se réfléchir contre notre liberté. »

Du point de vue de la quantité qui est celui de l'univers matériel, la perception consciente n'ajoute rien à la somme des perceptions, car il n'est pas un point de l'univers matériel qui en un certain sens ne perçoive le reste de l'univers, c'est-à-dire dans lequel ne soit présent l'univers entier. Mais percevoir, pour un être vivant, ce n'est pas voir davantage, c'est refuser de voir ce qui n'intéresse pas la vie. « Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état d'objet matériel. Percevoir consciemment signifie choisir, et la conscience consiste avant tout dans ce discernement pratique [2]. »

L'explication bergsonienne de la perception renversera donc le point de vue habituel des psychologues. Ceux-ci veulent que la repré-

1. *Matière et Mémoire*, p. 24.
2. *Id.*, p. 28.

sentation de l'univers matériel soit « sortie de nous, au lieu que nous nous soyons d'abord dégagés d'elle [1] ». Le processus de la perception est un processus de réduction. On fera la théorie de la représentation en allant de la totalité des images, donnée dans la perception pure, à la sélection des images, nécessitée par l'action.

La théorie de la représentation ne va donc pas sans une théorie de la vie. Bien que la matière elle-même s'explique métaphysiquement comme un arrêt, une déficience, de l'élan vital, partons provisoirement du monde matériel donné comme une totalité. Dans cette totalité fondamentale, se forment, avec la vie, des centres d'indétermination qui retiennent de l'énergie, l'utilisent ensuite. La retenir c'est le rôle des organes de nutrition. L'utiliser c'est le rôle des organes d'action. Ces derniers « ont pour type simple une chaîne d'éléments nerveux, tendue entre deux extrémités dont l'une recueille des impressions extérieures et dont l'autre accomplit des mouvements [2] ». Mais cela ne donnerait que des réflexes et n'explique nullement la perception. La perception « exprime et mesure la puissance d'agir de l'être vivant, l'indétermination du mouvement ou de l'action qui suivra le mouvement recueilli. »

Ce monde matériel qui nous est donné comme une continuité et une interaction, la perception le morcelle selon les lignes d'une action virtuelle, propagée autour d'un centre d'action réelle qui est notre corps. Action virtuelle devant nous, action réelle en nous, sont solidaires et participent d'un même mouvement. Telle une pierre lancée dans une vitre, et qui en enlève sur son passage un morceau en ébranlant le reste. Autour de ce centre d'ébranlement, figuré par un vide réel, rayonnent des fêlures, lignes d'ébranlement virtuel selon lesquelles se continuera au premier choc le vide de la partie éclatée. Un même et indivisible coup a déterminé ce centre et ces lignes. « Les mêmes besoins, la même puissance d'agir qui ont découpé notre corps dans la matière vont délimiter des corps distincts dans le milieu qui nous environne [3]. » Ce centre d'action réelle laisse passer sans l'apercevoir l'action réelle du reste de l'univers pour n'en retenir que de l'action virtuelle, et c'est cette action virtuelle que nous appelons notre perception. Si l'état cérébral, qui n'est pas cette perception, lui correspond cependant, c'est que l'état cérébral est constitué par

1. *Matière et Mémoire*, p. 45.
2. *Id.*, p. 57.
3. *Id.*, p. 260.

l'ensemble des réactions naissantes qui suivent les ébranlements extérieurs, par l'ensemble des mécanismes montés pour agir réellement, à qui leur état inchoatif permet de coexister. L'action cérébrale continue donc la perception, « la perception étant notre action virtuelle et l'état cérébral notre action réelle ».

Une théorie de la perception pure peut poser, par abstraction et pour une plus grande commodité, le corps vivant comme un simple centre d'action, c'est-à-dire « comme un point mathématique dans l'espace, et la perception comme un instant mathématique dans le temps [1] ». Mais en réalité le corps est un corps étendu et la perception une perception qui dure. Le corps constitue non seulement un centre, mais une diffusion d'action, et d'autre part « quand le corps à percevoir est notre propre corps, c'est une action réelle, et non plus virtuelle, que la perception dessine ». Percevoir son corps c'est sentir, et quand nous attribuons à la sensation affective la subjectivité, cela signifie qu'elle comporte une action réelle. Elle se distingue par là nettement de la perception extérieure, qui dessine notre action virtuelle, et que pour cela nous disons objective. Au tableau de la vie psychologique que nous présente *Matière et Mémoire*, il manque une théorie de l'affection. Les deux ou trois pages qui en traitent n'apportent que des indications sommaires. Ce que M. Bergson en dit se rapporte tout entier à la douleur qui est bien « à la place où elle se produit, comme l'objet est à la place où il est perçu » et qui correspond à une action locale et par conséquent impuissante. Mais le plaisir, s'il s'ajoute à l'acte comme à la jeunesse sa fleur, que sera-t-il, sinon la fleur de l'action générale et par conséquent efficace de tout l'organisme ? La douleur se localise, mais le plaisir ne se localise pas. Ce sont les douleurs de la dyspepsie et nullement le plaisir d'un bon dîner qui nous rendent sensible la place de notre estomac. On dit où on a mal, on ne dit pas où on a plaisir, ou bien le plaisir local n'est que le degré inférieur du plaisir. Mais *Matière et Mémoire* est consacré à une théorie de la perception, et M. Bergson n'admet pas que la perception se construise avec les sensations, comme le veut la psychologie anglaise. « Les sensations, bien loin d'être les matériaux avec lesquels l'image se fabrique, apparaîtront au contraire alors comme l'impureté qui s'y mêle, étant ce que nous projetons de notre corps dans tous les autres [1]. »

Impureté liée à la réalité. « L'affection est ce que nous mêlons

1 *Matière et Mémoire*, p. 262.

de l'intérieur de notre corps à l'image des corps extérieurs ; elle est ce qu'il faut extraire d'abord de la perception pour retrouver la pureté de l'image[1]. » Le point de vue de la théorie ne saurait être celui de la pratique, et la connaissance philosophique exige qu'on se débarrasse des nécessités de l'action. Il ne faut pas composer, comme la psychologie courante le fait, les représentations avec les sensations, mais éliminer de la perception la sensation, de l'image l'affection, pour obtenir la représentation à l'état pur. Pour la philosophie comme pour le sens commun, l'élément représentatif c'est le donné, c'est la totalité des images perçues. Si on ne pose pas d'abord cette totalité, aucun atomisme psychologique, aucun associationnisme ne pourra l'obtenir par composition. Si on la pose on obtiendra par occlusion du reste la zone de la perception consciente.

Les corps vivants, possibilités d'action, comportent une expression positive et une expression négative. Le positif c'est le système sensori-moteur, le négatif c'est la suppression, le refus de ce qui ne sert pas au système sensori-moteur. Le positif donne la sensation et le mouvement. Le négatif donne la perception consciente. Comme les nécessités de l'action nous font découper et isoler notre mémoire consciente sur la totalité de notre passé, elles nous obligent à détacher notre perception consciente sur la totalité du présent instantané qu'est la matière.

Mais il n'y a pas de différence de nature entre la perception et l'intelligence. Détacher notre perception consciente, suivant les lignes de notre action, sur l'interaction de la matière, c'est la figurer selon ces lignes, c'est la délimiter artificiellement dans une forme. « Plus grande est la force d'agir départie à une espèce animale, plus nombreux sans doute sont les changements élémentaires que sa faculté de percevoir concentre en l'un de ses instants[2]. » En d'autres termes plus le champ de son action est vaste, plus sa perception est capable de refus, d'abstention devant la multiplicité des changements élémentaires, capable d'en négliger une plus grande part pour mieux se concentrer sur ce qui importe à l'action, capable par conséquent de substituer la forme stable à la mobilité continuelle. Dans la plus courte de leurs perceptions simples les êtres supérieurs immobilisent des trillions d'oscillations éthérées, et par rapport à chacune de ces

1. *Matière et Mémoire*, p. 50.
2. *Évolution Créatrice*, p. 326.

oscillations les qualités de la matière, perçues en le minimum de durée sensible, se définissent comme des arrêts. « Les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité. » ou de points d'appui que nous assurons à notre action. Notre intelligence se comporte devant la vie comme notre perception devant la matière. Comme la matière est un mouvement instantané et sans changement réel, la vie est un mouvement qui dure, c'est-à-dire qui change. Et l'intelligence cristallise en formes ce mouvement qui dure, comme la perception arrête en objets le mouvement qui ne dure pas. « La vie est une évolution. Nous concentrons une période de cette évolution en une vue stable que nous appelons une forme, et, quand le changement est devenu assez considérable pour vaincre l'heureuse inertie de notre perception, nous disons que le corps a changé de forme[1]. »

Ainsi se conçoit le passage « de l'ordre qui se manifeste dans la perception à l'ordre qui réussit dans la science ». L'ordre qui se manifeste dans la perception est un ordre abstrait par nos besoins ; tout ce qui n'intéresse pas mon action possible sur les choses m'échappe, et je comprends que « tout le reste, cependant, soit de même nature que ce que je perçois[2] ». L'ordre qui réussit dans la science n'est pas abstrait par des besoins et pour des besoins particuliers, momentanés, individuels. Il est abstrait par des besoins quelconques, et dont l'objet peut n'être pas encore déterminé, peut n'être jamais déterminé. Passer de la perception à la science, c'est passer d'une action particulière possible à la généralité de l'action possible, au schème général de l'activité humaine, et même de l'activité vivante.

Par le problème de la perception, comme par celui de la mémoire, nous touchons encore au problème des idées. L'idée générale, disions-nous en terminant le chapitre précédent, consiste en un mouvement qui va de la perception actuelle au plan idéal de mémoire pure où subsistent les images de nos perceptions passées. D'autre part l'intelligence, forme supérieure de la perception, consiste à réaliser des arrêts, à penser des formes, à immobiliser des extraits ou des abstraits de plus en plus raréfiés, schématisés, susceptibles de prendre place dans des plans d'action plus nombreux. Pour lever la contradiction apparente entre ce mouvement et cet arrêt, considérons la vie de la pensée.

1. *Évolution Créatrice*, p. 257
2. *Id.*, p. 327

V

LA PENSÉE

M. Bergson a consacré, au Collège de France, son cours d'une année au problème des Idées générales. Il est bien fâcheux que ce cours, ainsi que d'autres, n'ai pas été publié. Seul un cours sur la Personnalité a été recueilli pour les *Études*. Une mise au jour plus abondante du travail professoral de M. Bergson eût prévenu peut-être certains malentendus, certaines erreurs sur sa doctrine. Il est vrai qu'elle eût pu en engendrer d'autres : la parole ou la correspondance doivent se contenter parfois de probabilités momentanées, alors que l'écrit est rédigé dans certaines conditions de durée et de loisir qui peuvent mieux apporter de la certitude. Le cours de M. Bergson sur les idées ne faisait d'ailleurs, sans doute, que développer certaines pages de *Matière et Mémoire*.

Nous pensons par images, ont dit les psychologues. De même nous croyons parler avec des mots. Ce n'est pas exact, et nous subissons une illusion analogue à celle de l'associationnisme, analogue aussi à celle que William James a dénoncée au sujet de l'émotion : l'illusion qui compose avec des idées discontinues le continu de la réalité vivante, alors qu'au contraire ces idées discontinues sont des dépôts ou des coupes de cette continuité. La réalité vivante de notre esprit c'est une réalité de mouvement, non une réalité de chose, et ce que le psychologue en aperçoit quand il essaie de se mettre en face d'elle sincèrement et sans intermédiaire, c'est ce que M. Bergson appelle des schèmes dynamiques. Ribot avait déjà rendu à la psychologie le grand service d'y apercevoir, à tous les coins, des éléments moteurs, mais d'un point de vue physique et précis, d'une manière à laquelle l'introspection bergsonienne a ajouté son élasticité et sa délicatesse.

La pensée n'est pas un état, c'est une action. En tant qu'elle se confond encore avec la vie, elle suit des directions, elle réalise des

mouvements, elle laisse derrière elle des dessins de schèmes. Si nous la considérons sous ses formes les plus hautes, celle qu'elle prend dans le cerveau des grands philosophes, nous voyons pour principe de leur philosophie un schème originel, indivisible comme le mouvement d'une statue ou le souffle d'un poème, ce schème que M. Bergson a mis en lumière dans le brillant morceau sur l'*Intuition philosophique*. A nos moments de réflexion intense, si nous faisons l'effort paradoxal de saisir brusquement, en nous retournant contre elle, cette réflexion à sa source, nous apercevons comme la phosphorescence d'un schème analogue. La parole, enfin, double de la pensée mobile, et développée comme elle dans la durée, est un complexus de schèmes. Une langue s'apprend non mécaniquement, mais organiquement, par une éducation de mouvements, comme la danse ou la bicyclette. Nous parlons et nous lisons par phrases, c'est-à-dire par mouvements, et non par mots, c'est-à-dire par choses. Le mot lui-même n'est qu'une coupe sur le mouvement de la phrase, et la philologie nous le montre, en tant que son, déposé par un mouvement plus délicat encore, puisqu'il a pour origine, pour racine, un schème de mouvement, qui s'exprime par des consonnes et ne peut même pas se prononcer.

La pensée est une action, non un état ou une chose, mais elle n'agit qu'en prenant un état et en devenant une chose. Quand la mémoire va extraire de notre pensée le seul souvenir utile, elle se comporte avec lui à la façon de la perception qui découpe dans le complexus de la matière les contours d'un objet. « L'effort de rappel consiste à convertir une représentation schématique, dont les éléments s'entrepénètrent, en une représentation imagée dont les parties se juxtaposent[1]. » L'effort de pensée, l'action de la pensée, s'effectuent comme l'effort et l'action de mémoire. Nous avons le sentiment de l'effort, au moment où ce qui était action devient état. « L'effort intellectuel pour interpréter, comprendre, faire attention, est un mouvement du schéma dynamique dans la direction de l'image qui le développe. C'est une transformation continue de relations abstraites, suggérées par les objets perçus, en images concrètes, capables de recouvrir ces objets... Le sentiment de l'effort d'intellection se produit sur le trajet du schéma à l'image[2]. » Et c'est ce trajet qui constitue la réalité psychologique. Le schéma, qui est action, n'existerait pas si cette

1. *L'Énergie Spirituelle*, p. 178.
2. *Id.*, p. 185.

action n'avait un objet et une fin. « Il consiste en une attente d'images... Il est, à l'état ouvert, ce que l'image est à l'état fermé. Il présente en termes de devenir, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme du tout fait, à l'état statique. » Et inversement l'image utile ne peut être déposée que par un schéma vivant. « L'image aux contours arrêtés dessine ce qui a été. Une intelligence qui n'opérerait que sur des images de ce genre ne pourrait que recommencer son passé tel quel, ou en prendre les éléments figés pour les recomposer dans un autre ordre, par un travail de mosaïque. Mais à une intelligence flexible, capable d'utiliser son expérience passée en la recourbant selon les lignes du présent, il faut, à côté de l'image, une représentation d'ordre différent toujours capable de se réaliser en images, mais toujours distincte d'elles. Le schéma n'est pas autre chose [1]. »

Réaliser une image c'est donc entrer dans la catégorie de l'action. On ne pense pas par images, mais on arrête sa pensée à des images, l'image marquant plutôt l'interruption de la pensée que la pensée elle-même. On pourrait emprunter à M. Paulhan son idée, fort juste, de l'évanescence, telle qu'il l'a exposée dans le *Mensonge du Monde*, pour dire que, selon la théorie bergsonienne, l'image est l'évanescence de la pensée.

Il n'est pas impossible qu'une âme qui s'est rendue absolument étrangère à l'action puisse saisir le courant de la pensée pure et sans images. Il y a peut-être de cela dans l'état des yoguis de l'Inde. Mais la pensée ne peut s'organiser, progresser, qu'au moyen d'images, de signes, et surtout des plus utiles, les mots. « Un pays, disait à près M. Bergson dans une leçon dont j'ai conservé quelques notes, peut être envahi par une armée ennemie, mais il n'est conquis que par les forteresses qu'on y établit. Le mot nous permet de rendre effective la conquête, d'en faire une base d'opérations pour d'autres conquêtes. Dans la construction d'un tunnel à travers un banc de sable, il faut que chaque pouce soit assuré par l'établissement d'une arche de maçonnerie. La puissance d'excaver ne dépend pas de la maçonnerie, mais sans elle l'opération ne pourrait aller au delà de sa phase rudimentaire. La pensée seule ne serait qu'une étincelle qui périrait aussitôt. Il nous faut arranger les mots en concepts pour tirer de cette scintillation une lumière durable. » La pensée est un progrès, mais nous n'enregistrons utilement ce progrès que par un travail de consolidation.

1. *L'Énergie Spirituelle*, p. 189.

Aristote a pu définir Dieu comme une pensée qui se pense, et peut-être un jour, si une théologie naît du bergsonisme, cette définition lui paraîtra-t-elle en effet valable pour Dieu. Mais, du point de vue humain, elle est contradictoire. La pensée, étant un changement vivant, ne peut se penser en tant que changement, elle ne peut que penser ses objets, des objets, les objets qu'elle fabrique. L'intelligence ne peut pas plus se penser qu'elle ne peut penser l'évolution, dont elle est un produit. « L'intelligence n'est point faite pour penser l'évolution, au sens propre du mot, c'est-à-dire la continuité d'un changement qui serait mobilité pure[1]. » L'intelligence pense dans les cadres de l'action possible. « Il faut, pour que nous puissions modifier un objet, que nous l'apercevions divisible et discontinu. » Il le faut aussi pour penser cet objet. Nous sommes changement, et nous ne pensons pas le changement : donc nous ne nous pensons pas. Mais nous pensons l'immobile, la chose sur laquelle nous pouvons agir. C'est que notre pensée n'est pas faite pour connaître la réalité, mais pour préparer notre action.

Et cependant la philosophie est la science de la réalité. Serons-nous dès lors congénitalement incapables de philosopher, d'atteindre la réalité ? Non. Quelle que soit cette réalité, nous en sommes, nous sommes plongés en elle, nous nous sentons, depuis qu'il y a des philosophes (et même depuis qu'il y a des hommes si l'homme est, comme on l'a dit, un animal religieux), le pouvoir et le devoir de la saisir. D'autre part il n'y a pas de philosophie qui n'ait mis en lumière la difficulté que nous avons à y parvenir, la nécessité de nous faire pour cela une contre-nature, d'aller au rebours de nous-mêmes. Toute philosophie débute, logiquement, par une critique des illusions naturelles, — soit qu'elle dépasse cette critique avec le dogmatisme, soit qu'elle y demeure avec le scepticisme, soit qu'elle l'organise avec le criticisme — et qu'elle mette ces illusions au compte soit des sens, ou de l'entendement, ou de la raison. Qu'on soit ou non platonicien, une allégorie de la caverne, une théorie des *idola*, forme le seuil, le narthex de toute spéculation philosophique. Chez M. Bergson comme chez Bacon on peut distinguer quatre illusions fondamentales que la philosophie aura à surmonter. Elles seraient pour lui l'illusion du morcelage, l'illusion du néant, l'illusion du désordre, l'illusion des principes.

1. *Évolution Créatrice*, p. 177

LIVRE III

LA LOGIQUE DE L'ILLUSION

I

L'ILLUSION DU MORCELAGE

Nous vivons dans une étendue divisible que nous avons projetée pour la commodité de notre action. La psychologie nous a révélé depuis longtemps le rôle du toucher dans notre perception extérieure, mais c'était pour elle un toucher de perception, qui ne cherchait qu'à connaître. L'utilitarisme et le pragmatisme anglais, en particulier avec Spencer, faisaient d'ailleurs une part importante aux conditions utilitaires et pragmatiques de notre perception. Ce que nous appelons les contours d'un objet n'est que l'image, renvoyée vers nous, de nos actions éventuelles, la forme de l'action que nous accomplirions avec la main pour l'appréhender et nous en servir. Non seulement actions possibles, mais obstacles à ces actions, relations entre ces obstacles et ces actions, bref tout un langage de relations où le positif et le négatif sont les extrêmes d'un même genre.

Ainsi le *Divide ut impera* est une maxime de l'action, et la perception, lumière de l'action, épouse cette maxime. M. Bergson renverse la proposition leibnitzienne : *Perceptio nihil aliud est quam multorum in uno expressio.* L'intelligence, qui est une perception systématisée, divise comme la perception, et la science pousse jusqu'au bout, sur une matière complaisante, ce pouvoir diviseur. Il est vrai qu'arrivée à ce bout elle reconnaît le caractère relatif de cette division et devient philosophie de la matière.

Mais si le morcelage de la matière est une illusion fondée sur les besoins de l'action, ne devra-t-on pas dire de cette illusion ce que nous disions de la réalité, à savoir que nous en sommes ? Et si nous en sommes est-ce en tant que nous sommes ou en tant que nous ne sommes pas ? Faut-il rapporter à deux ordres différents le morcelage, selon qu'il caractérise des objets matériels ou des individus organisés ? Notons d'ailleurs que le monde de la matière ne nous apparaît qu'assez exceptionnellement comme morcelé : l'état liquide et l'état gazeux sont des états de continuité, et la croûte terrestre que nous habitons

est plutôt une continuité où la division provient de nous-mêmes. Le morcellement de la matière apparaît surtout dans des domaines qui imitent vaguement quelque chose de la vie, comme le monde des cristaux. La réalité morcelée, c'est principalement celle des corps vivants, végétaux et animaux. Or il semble que pour M. Bergson ce morcelage-là soit une vérité. « Si l'être organisé est découpé dans l'ensemble de la matière par son organisation même, je veux dire par la nature, c'est notre perception qui morcelle la matière inerte en corps distincts, guidée par les intérêts de l'action, guidée par les réactions naissantes que notre corps dessine[1]. » Mais est-ce que précisément, là où il n'y a que matière sans organisation, notre perception saisit autre chose que du continu ? ne pourrait-on penser que notre perception découpe les objets matériels par analogie avec les êtres vivants, et que nous projetons sur la matière un des caractères de l'organisation ? M. Bergson admet que le découpage de l'être vivant, avec ses parties et ses fonctions solidaires, constitue comme un cercle fermé, qu'il est plus réel que le découpage de la matière. Mais la matière vivante est plus morcelée que la matière brute. Nous serions donc fondés à faire du morcelage une réalité imposée par la vie, plutôt qu'un artifice suggéré par l'action.

C'est que nous touchons ici à un problème que M. Bergson pose implicitement sans le résoudre tout le long de sa philosophie : dans quelle mesure les existences individuelles sont-elles réelles ? — le problème central de la philosophie depuis Platon. Nous le retrouverons plus tard. La philosophie bergsonienne reste pleine de nœuds à débrouiller, mais elle nous inspire la confiance qu'ils pourront être débrouillés. Ne l'arrêtons pas dans son élan vital, et construisons un pont de fortune pour passer, sur ce point particulier, cette difficulté générale.

Le morcellement, qui est donné comme une exigence de la perception et de la science, est antérieur à la perception et à la science : il est impliqué dans les exigences d'action, dans les tendances à dominer et à remonter la pente de la matière, qui sont à l'origine de la vie. Si nous morcelons la matière, la vie l'a morcelée d'abord, et notre corps est un de ces morceaux. Mais ce morcelage de la chose produite — produite par la vie ou produite par nous — n'est pas un morcelage de la chose qui produit, ou plutôt du mouvement de production.

1. *Évolution Créatrice*, p. 248.

Dès que nous nous plaçons à l'intérieur de cette production — qui est le lieu de la réalité métaphysique — il n'y a plus de morcellement quantitatif de figures extérieures les unes aux autres, il n'y a que la multiplicité de fusion qu'est l'unité vivante.

Quel que soit le fondement métaphysique sur lequel repose le morcelage de la vie en individus extérieurs les uns aux autres, la science consiste non seulement dans un morcelage de corps, mais surtout dans un morcelage de faits, et c'est ce morcelage de faits que M. Bergson déclare illusoire. La philosophie n'a pas pris garde suffisamment à cette illusion. M. Bergson voit dans la *Critique de la Raison Pure* l'idée d'une expérience donnée comme une poussière de faits que l'esprit réunirait. De là le problème de la causalité, qui consiste à chercher comment arrivent à se rejoindre des éléments d'expérience donnés comme discontinus. « Considérons, disait M. Bergson dans un cours, la chute d'un corps. Ce fait paraît d'abord bien découpé ; il a un commencement et une fin dans l'espace et le temps, il apparaît aux sens comme quelque chose de simple et d'indépendant. Pourtant ce fait soi-disant indépendant n'est tel que si on ne tient pas compte de la divisibilité du corps, qui en fait une somme de mouvements. Ce qui se passe en réalité dans le corps qui tombe c'est un changement de configuration interne, et de ce point de vue le morcelage est encore moins naturel. En tout cas d'aucun des deux points de vue, divisibilité de la matière ou indivision du tout, la chute du corps n'est un fait indépendant. Ce fait ne se découpe pas de lui-même, il est découpé par nous. » Si nous considérons les faits historiques, le caractère artificiel du fait isolé, du morcelage, nous apparaîtra avec une évidence encore plus claire.

Les faits ne sont pas des réalités discontinues entre lesquelles la loi établirait une communauté et un ordre. En un certain sens ils sont postérieurs à la loi. C'est la loi de la chute des corps qui amène la physique à découper le fait de la chute des corps. La découverte d'une loi crée le fait, projette, comme les faisceaux d'un feu tournant, des lignes ou des zones dans la réalité continue.

Comme un objet est délimité non en lui-même, mais par la perception, un fait est, quant à ses limites, une création de l'esprit, de l'esprit qui doit morceler pour agir sur une réalité ameublie. « Ce qu'on appelle ordinairement un fait, ce n'est pas la réalité telle qu'elle apparaîtrait à une intuition immédiate, mais une adaptation du réel aux nécessités de la pratique et aux exigences de la vie sociale. L'in-

tuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée. Nous la fractionnons en éléments juxtapoxés qui répondent, ici à des *mots* distincts, là à des *objets* indépendants [1]. » L'action morcelle le réel selon les lignes de sa commodité propre. La philosophie croit devoir la suivre sur ce terrain : elle sent bien que le réel ainsi morcelé répugne à l'intuition, elle s'efforce alors de dépasser l'intuition par des synthèses abstraites et arbitraires, « et le dernier mot restera à une philosophie critique, qui tient toute connaissance pour relative et le fond des choses pour inaccessible à l'esprit [2] ». Et M. Bergson n'écarte pas le principe de cette critique, mais il l'entend en un autre sens que Kant. La critique doit porter non sur l'être fondamental de l'esprit, puisque l'esprit faisant partie de la réalité doit avoir, par son fond, contact avec la réalité, mais sur sa structure dérivée, — dérivée des besoins de la vie, des nécessités de l'action. Il faudrait « aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif, où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine ». La philosophie ne consiste pas à suivre les cadres tracés par nos besoins, elle doit défaire ce que nos besoins ont fait, ce que nos besoins commandent. Elle doit réagir avant tout contre le morcelage par concepts.

Les concepts sont aux choses ce que les lois sont aux faits. Nous avons jeté sur les choses, par la pensée et le langage, tout un réseau de concepts dont les uns sont naturels et les autres artificiels. Les premiers sont fondés sur des identités (ceux des mathématiques et de la physique) ou sur des ressemblances (ce sont les concepts des sciences naturelles, ceux de variété, d'espèce, de genre, de famille). Mais sur ces concepts naturels nous avons bâti par le langage l'édifice des concepts artificiels. Et ces concepts artificiels projettent sur l'objet de la philosophie un morcelage illusoire. La matière et la vie sont morcelés par des concepts naturels, ceux des sciences, qui sont peut-être des illusions ; mais le monde métaphysique est morcelé par des concepts artificiels, ceux de la philosophie, qui en sont sûrement. C'est par delà ces concepts, c'est-à-dire par delà les mots, qu'il faut aller chercher la vérité. La dialectique, qui est un jeu de concepts, a toujours les mots pour elle, mais le philosophe ne doit pas s'en laisser imposer par le morcelage artificiel du langage. M. Bergson cite cette

1. *Évolution Créatrice*, p. 201.
2. *Id.*, p. 203.

objection qui fut faite par un mathématicien à sa théorie de la durée réelle : par passé ou bien vous entendez le passé pur, et par définition il n'existe plus, ou bien vous entendez la mémoire du passé, et alors vous postulez autre chose que le passé, à savoir sa mémoire. Si l'objection présente d'abord une apparence de raison, c'est que passé et mémoire du passé sont deux concepts qui existent dans le langage courant et dans le langage philosophique, pour des raisons de pratique et de commodité. Mais la réflexion sur le problème de la durée consiste à considérer ces concepts comme artificiels et à voir le réel comme la continuité d'une mélodie où le passé subsiste dans le présent. Une mélodie ?... La philosophie s'accommodera-t-elle mieux de la pensée par images que de la pensée par concepts ? La vérité est qu'image et concept sont également des coupes, des moyens, qu'il faut s'en servir et non s'y asservir, les traverser et non y demeurer, employer, comme faisait Platon, l'un et l'autre pour qu'ils se dépassent l'un l'autre et imitent par leur alternance instable la réalité mobile.

Ainsi les concepts s'expliquent par une démarche de la vie qui découpe la pensée comme elle a découpé la matière. Les concepts sont déposés par le mouvement de la vie : il ne faut donc pas les prendre pour ce mouvement. Ils s'expliquent par la vie, et le plus grand contre-sens consiste à expliquer la vie par eux. Penser par concepts c'est penser l'immobile. « Ce que les points immobiles sont au mouvement d'un mobile, les concepts de qualités diverses le sont au changement qualitatif d'un objet. Les concepts variés en lesquels se résout une variation sont autant de visions stables prises sur l'instabilité du réel. Et penser un objet, au sens usuel du mot penser, c'est prendre sur sa mobilité une ou plusieurs de ces vues immobiles [1]. » Les concepts sont des outils intellectuels : l'idée générale a à sa racine l'image générale, réaction analogue quand les actions sont différentes. Les abstraits sont des extraits, et perception et mémoire conscientes aussi sont des extraits. Mais la philosophie ne porte pas sur les extraits, elle porte sur le tout. Elle doit se placer dans les choses mêmes, s'établir d'abord en pleine réalité et voir les concepts déposés momentanément par le mouvement de cette réalité dynamique. Avec leur méthode d'aller des concepts à la réalité, « est-il étonnant que les philosophes voient si souvent fuir devant eux l'objet qu'ils prétendent étreindre, comme des enfants qui voudraient en fermant la main

1. *Introduction à la Métaphysique*, p. 22.

capter de la fumée ? Ainsi se perpétuent bien des querelles entre les écoles, dont chacune reproche aux autres d'avoir laissé le réel s'envoler ». Les différentes scolastiques apaiseront cependant leurs querelles pour tomber de concert sur une philosophie qui menace de leur retirer le concept de la bouche. La théorie bergsonienne, dit un néo-scolastique, M. Maritain, « se meut constamment autour des notions de puissance et d'acte, sans arriver à les formuler et à les employer d'une manière rationnelle [1] ». Cri spontané d'un platonisme tourné en scolastique ! Si Paris avait une Cannebière !... Si M. Bergson jouait des concepts de puissance et d'acte, il ferait bien comme un autre son petit Aristote !

Mais ce n'est pas dans la philosophie du concept et dans Aristote que M. Bergson recherche à sa racine historique l'illusion du morcelage. C'est dans l'éléatisme et dans les arguments de Zenon. Chacun des quatre ouvrages principaux de M. Bergson contient une critique des arguments de Zénon. Il semble que cette discussion tienne chez lui une place centrale analogue à la critique du nombre infini dans la philosophie de Renouvier. C'est qu'elle lui semble le meilleur moyen de faire saisir la différence essentielle entre un progrès et une chose. Les arguments de Zénon « consistent à faire coïncider le temps et le mouvement avec la ligne qui les sous-tend, à leur attribuer les mêmes subdivisions, enfin à les traiter comme elle [2] ». Zénon y était encouragé par le sens commun et le langage, qui morcellent spontanément en vue d'une fin pratique, et qui, « envisageant toujours le *devenir* comme une *chose* utilisable, n'ont pas plus à s'inquiéter de l'organisation intérieure du mouvement que l'ouvrier de la structure intérieure de ses outils ». C'est en se plaçant à l'intérieur et dans la réalité de ce mouvement que M. Bergson réfute Zénon, et son argumentation, ses principes, sont au fond les mêmes que ceux de Leibnitz. Pour Leibnitz, Zénon, sans doute comme Spinoza, comme toutes les philosophies du donné, aurait raison s'il n'y avait pas de monades, des êtres qui changent en vertu d'un principe interne. La réalité du mouvement c'est le changement d'état dans la monade, changement d'état qui se traduit pour nos sens par l'apparence du mouvement dans l'espace. « Je touche la réalité du mouvement quand il m'apparaît, intérieurement à moi, comme un changement d'état ou de qua-

1. *La Philosophie Bergsonienne*, p. 222.
2. *Matière et Mémoire*, p. 211.

lité [1]. » Mon mouvement, le mouvement d'Achille, celui de la tortue, sont des réalités qualitatives indivisibles comme une monade leibnitzienne, et il en est de même du mouvement de la matière, où il n'y a rien d'immobile, et où par conséquent aucun mouvement ne peut être détaché ni découpé sur un fond d'immobilité ; le mouvement n'est pas relatif à un arrêt, mais à du mouvement, et tous les mouvements étant relatifs les uns aux autres, leur interaction forme un tout indivisible, une *mens momentanea* qui symbolise, dirait Leibnitz, avec la *mens durans*, avec la *mens cum recordatione*. Dès lors « toute division de la matière en corps indépendants aux contours absolument déterminés est une division artificielle ». Et cette division de la matière en corps indépendants se double d'un arrêt non moins artificiel — et non moins utile — de la durée en moments donnés. « De même que nous séparons dans l'espace nous fixons dans le temps. » Si la séparation dans l'espace était vraie, l'argument de la dichotomie serait irréfutable, et si le temps comportait des termes fixes, l'argument d'Achille et de la tortue tiendrait bon. Mais sans séparation et sans fixation, il n'y aurait pas de mesure. Sans mesure il n'y aurait pas de science. Il faudrait renverser le mot de Protagoras. Ce n'est pas l'homme qui est la mesure des choses, ce sont les choses qui permettent de mesurer l'homme. La science étudie des moments donnés. « C'est toujours d'un moment donné, je veux dire arrêté, qu'il est question, et non pas d'un temps qui coule [2]. » Descartes qui avait admirablement reconnu les caractères d'un monde constitué exclusivement par l'étendue et pour la science, d'un mécanisme intégral générateur d'une action totale sur la nature, ne s'y était pas trompé. Son monde, de lui-même, meurt et renaît à chaque instant, et n'ayant pas de durée en lui il dure en Dieu et par Dieu. Le cartésianisme est ici beaucoup plus logique que l'évolutionnisme spencerien, qui se déploie théoriquement dans la durée, mais qui ne se sert pas plus de la durée comme principe d'explication qu'Anaxagore, selon Socrate, ne se servait de l'intelligence, et où nous n'avons « toujours affaire qu'à l'évolué, qui est un résultat, et non pas à l'évolution même, c'est-à-dire à l'acte par lequel l'évolution s'obtient [3] ».

Penser c'est séparer pour appréhender. Séparer c'est spatialiser, et appréhender (prendre, apprendre, comprendre) c'est commencer

1. *Matière et Mémoire*, p. 217.
2. *Évolution Créatrice*, p. 24.
3. *Id.*, p. 54.

à agir. L'analyse de l'opération par laquelle, tournant le dos à la réalité et nous orientant vers l'action, nous passons de la durée à l'espace, est la plus connue, la plus classique, de M. Bergson, et même ses adversaires la considèrent comme une acquisition définitive de la philosophie. L'espace au moyen duquel nous composons par une sorte de greffe une durée mesurable, utilisable, c'est l'espace homogène, ou, plus précisément, nous nommons espace l'abstrait de l'homogène. M. Bergson admet dans l'*Essai*, avec Kant, que « l'espace homogène est une forme de notre sensibilité [1] ». Mais n'en fait-il pas plutôt une forme de l'entendement ? « Il y a une corrélation intime, dit-il, entre la faculté de concevoir un milieu homogène tel que l'espace et celle de penser par idées générales [2]. » C'est qu'en effet l'homogène est la condition du morcellement. La réalité morcelée c'est la réalité où la multiplicité se traduit en parties extérieures les unes aux autres et indépendantes les unes des autres. Mais en posant le morcellement, on pose la chose morcelée, ou plutôt la chose dont l'essence est d'être indéfiniment morcelable. L'homogène n'est pas le morcelé, mais le morcelable ; c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à l'ordre de l'être, mais à l'ordre de l'action. L'homogénéité de l'espace se confond ainsi avec notre capacité indéfinie d'agir et de penser, avec notre nature mathématicienne et fabricatrice, avec notre capacité d'idées générales, d'outils et de machines.

Il est probable que l'homme seul vit dans un espace homogène, se meut dans le domaine de ce qui est indéfiniment morcelable, et que les animaux perçoivent au contraire dans l'espace certaines différences qualitatives qui feraient leur espace plus proche de la réalité, mais infiniment moins utilisable, que le nôtre. L'instinct des pigeons-voyageurs ne s'explique que si leur espace est qualitatif.

La division dans l'espace est solidaire de la division dans le temps. L'intelligence est également capable d'abstraire des positions dans l'espace et des moments dans la durée. La mesure de l'espace et la mesure du temps, la conquête de l'espace et la conquête du temps, s'impliquent et se suivent de près dans l'histoire de la civilisation. L'une et l'autre relèvent de l'esprit de précision, qui tourne toujours le dos à la réalité vivante, et qui ne peut s'exercer que s'il se donne pour matière un espace homogène et un temps homogène.

1. *Essai*, p. 179
2. *Id.*, p. 125.

Mais il n'y a pas d'artificiel pur. L'artificiel suit toujours plus ou moins quelques directions de la réalité. Peut-être notre morcelage de l'étendue est-il en germe dans la nature même de notre mouvement, qui est alternatif, implique une division en pas, est sous-tendu par le sol où nous marchons. M. Bergson montre que l'illusion de Zenon consiste à avoir confondu le mouvement avec la ligne qu'il parcourt, avec l'espace homogène qui le sous-tend. Mais le mouvement d'Achille et de la tortue, s'il est naturellement indivisible et continu, est aussi naturellement un mouvement par pas, un mouvement articulé selon une certaine division, un mouvement qui implique des arrêts et des repos. « La connaissance d'un être vivant ou système naturel, dit M. Bergson, est une connaissance qui porte sur l'intervalle même de durée, tandis que la connaissance d'un système artificiel ou mathématique ne porte que sur l'extrémité [1]. » Mais le mode humain du mouvement, et à un moindre degré celui des quadrupèdes, constituent un système naturel où ces extrémités sont sinon données, du moins amorcées. Tout mouvement terrestre de quadrupède ou de bipède comporte des contacts alternatifs avec une surface solide. Avant d'être sous-tendu par la ligne de la géométrie, nos mouvements sont sous-tendus par cette surface résistante qu'ils morcellent spontanément. L'argument de Zenon, en substantifiant le pas, en le morcelant en fractions de pas, partait du pas réel, de cette logique spontanée du corps qui est génératrice de notre action comme elle est génératrice de notre pratique. Un tel raisonnement n'eût jamais paru dans la cité des oiseaux d'Aristophane, dont les habitants seraient nés bergsoniens, comme nous naissons, selon M. Bergson, platoniciens. Le mouvement du vol n'est pas sous-tendu comme le mouvement du pas. Il est, de l'intérieur, un continu, en une certaine mesure tout au moins, et qui atteint presque dans le vol plané des grands oiseaux une continuité pure. Plus que notre mouvement alternatif, auquel nous empruntons le principe qui le décompose et le morcelle, le mouvement du vol se rapproche des mouvements continus que nous voyons dans la matière : les mouvements célestes et les mouvements moléculaires. Remarquons que, de même que la jouissance esthétique naît de la substitution d'une réalité vivante, dans nos productions, à une réalité artificielle et mécanique, et qu'elle a pour source le détour par lequel l'humanité crée de la vie au lieu d'utiliser

1. *Évolution Créatrice*, p 24.

mécaniquement de la matière, de même c'est une jouissance physique intense que de retrouver le mouvement continu, qui est plus vrai, par delà le mouvement alternatif qui nous est imposé par notre organisme. Ce mouvement continu, nous nous le sommes incorporé par une invention humaine qui n'a pas d'analogue dans les organismes vivants, celle de la roue. Rien de plus typique, ici, que la bicyclette, solution gracieuse et parfaitement élégante d'un problème d'élan vital, et où la jambe, organe du mouvement alternatif, est employée pour produire un mouvement continu ; l'adhésion vivante de la charpente métallique à la charpente osseuse y est réalisée avec la même sûreté que la nature a mise dans la structure d'un être vivant, et le corps humain s'y adapte parfaitement à son rôle de moyen dans la construction d'un corps qu'on peut appeler surhumain. Dans le football, dans le golf, le plaisir physique est fait d'une sympathie organique qui identifie le mouvement de notre corps avec celui d'un corps circulaire ; il est, pour notre mouvement, une manière de se dépasser, de s'évader vers du réel plus pur, de monter de l'ordre humain à l'ordre cosmique. La danse, aidée de la musique, va plus loin encore. Elle est à la fois un sport et un art. Elle plie le mouvement alternatif des jambes à un ordre de mouvement continu, et ce mouvement continu peut plonger l'homme dans la réalité même de l'élan vital. « Je touche, dit M. Bergson, la réalité du mouvement quand il m'apparaît intérieurement à moi, comme un changement d'état ou de qualité. » Mais le philosophe en tant que philosophe peut-il toucher cette réalité ? Dans une certaine mesure. Il la découvre comme Le Verrier découvrit la planète Neptune, — au bout de sa plume. Mais il y a dans les profondeurs humaines tout un monde esthétique qui sympathise avec la réalité du mouvement et qui l'épouse de l'intérieur. Notre vérité la plus profonde consiste peut-être en ceci, que nous sommes une capacité de schèmes dynamiques. Les grandes œuvres d'art sont des schèmes dynamiques organisés, mais aucun art mieux que la danse ne réalise le schème dynamique à l'état de puissance nue, ne nous le fait mieux toucher comme un absolu. Dès lors, ce qu'était la musique pour la philosophie de Schopenhauer, l'expression de l'absolu, la danse en approcherait peut-être pour le bergsonisme (faut-il rappeler une page célèbre de *Zarathovstra* ?) Mais je m'arrête, et je vois le sourire sarcastique qui me guette. La philosophie de Belphégor... Non. Tout simplement une philosophie vivante, qui a ses portes de sortie, ses puissances d'élargissement et de sympathie,

comme toutes les grandes philosophies, à commencer par celle de Platon. Relisez la préface de l'*Abbesse de Jouarre*, les propos d'Euthyphron au lendemain du *Phèdre*. On pourra toujours faire la caricature d'un bergsonien en disant que c'est un homme pour qui les mathématiques sont l'illusion et le temps la vérité. C'est ainsi que Musset a compris Kant *(Alors sort des brouillards un sophiste allemand...)*, que Voltaire a compris Malebranche et Leibnitz, qu'Antisthème et Diogène ont compris Platon.

II

L'ILLUSION DU NÉANT

L'illusion du morcellement a son origine dans les nécessités de l'action intelligente, et le philosophe peut la considérer plus particulièrement comme une illusion du langage, un *idolum fori*, puisque le langage morcelle la réalité en mots comme la pensée le morcelle en concepts. Mais la vertu du langage ne consiste pas seulement dans les mots, elle consiste d'abord et surtout dans le mouvement de pensée, dans la phrase sur laquelle les mots ne font que des coupes abstraites et conventionnelles. Or, si le morcellement en mots est générateur d'une illusion, il semble que l'organisation en phrases, en discours, implique pour M. Bergson une seconde espèce d'illusion qu'il n'a pas désignée spécialement, mais qu'il dénonce sous les formes les plus diverses. Illusion qu'il n'a d'ailleurs nullement découverte, et que tout philosophe considère comme un des dangers auxquels son raisonnement ou son discours est sans cesse exposé.

Tout mot a plusieurs sens, que classent les dictionnaires. A un autre point de vue il n'a qu'un sens, un sens dynamique, qui peut se dédoubler en deux mouvements. D'abord un mouvement stylistique dans l'intérieur d'une phrase, où le sens du mot n'est pas fait seulement du mot lui-même, mais du reflet des autres mots sur lui. En second lieu un mouvement sémantique, réglé par l'analogie, et qui va d'un sens à un autre. Un dictionnaire comme celui de Darmesteter

et d'Hatzfeld s'efforce de ranger ces sens dans leur ordre de dérivation logique, et nous permet parfois de reconstituer le schème indivisible qui a déposé ces différentes acceptions. Un index comme ceux d'Ast ou de Bonitz peut nous rendre le même service pour les termes philosophiques employés par Platon et Aristote. « Il faut être bien novice, disait un jour M. Bergson dans sa chaire, pour demander au philosophe la définition *ne varietur* des mots qu'il emploie. La géométrie peut le faire, puisque ses mots désignent des objets conventionnels, des abstractions. Mais des mots qui désignent des choses réelles ne peuvent toujours avoir le même sens. Ainsi un être superficiel et plat, c'est-à-dire vivant dans un espace à deux dimensions, ne comprendrait pas comment on peut faire des dessins différents du même objet. Mais qu'il entre dans la troisième dimension, et il comprendra. De même pour les sens d'un terme philosophique. Le contexte, qui joue le rôle de la troisième dimension, influe, dans un passage particulier, sur le sens aussi particulier du mot. » Plus précisément ce sens particulier du mot serait au croisement de son mouvement stylistique et de son mouvement sémantique, comme un point est à l'intersection de deux lignes. M. Bergson se défendra donc, de ce point de vue, contre des critiques comme celle de M. René Berthelot, qui écrit : « L'artifice de la méthode psychologique de Bergson consiste à passer, sans nous en prévenir et sans s'en apercevoir lui-même, d'un sens à l'autre du mot *immédiat*. C'est ce passage injustifié qui lui permet de fonder des conclusions analogues à celles du romantisme sur des raisonnements analogues à ceux de l'empirisme et de l'utilitarisme [1]. » Mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a là en effet un des dangers ordinaires de la philosophie, une des causes qui lui interdisent la précision du mathématicien. Le fait qu'un terme philosophique a sinon plusieurs sens, du moins plusieurs nuances de sens, met sous les pieds du philosophe des sables mouvants parfois perfides. M. Bergson n'hésite pas à y reconnaître une cause fréquente d'erreur. « Les deux sens du mot corrélation, écrit-il, doivent être distingués avec soin : on commettrait un véritable paralogisme en adoptant l'un d'eux dans les prémisses, et l'autre dans la discussion [2]. » C'est ainsi que les biologistes prennent en deux sens différents le mot adaptation, de sorte que « l'on passe subrepticement de l'un de ces deux sens à l'autre,

1. *Le Pragmatisme chez Bergson*, p. 214.
2. *Évolution Créatrice*, p. 74.

et qu'on se réfugie dans le premier toutes les fois qu'on va être pris en flagrant délit de finalisme dans l'emploi du second [1] ».

M. Bergson dit beaucoup de mal de la dialectique lorsqu'elle se hausse à l'ontologie et se confond avec la métaphysique. Il ne l'admet pas davantage lorsqu'elle contrôle l'intuition, de cette manière agressive qui prétend substituer des raisonnements aux choses. Mais il sait brillamment l'utiliser pour dénoncer les paralogismes, les illusions naturelles non pas de tel philosophe qui s'est trompé, mais de la philosophie elle-même et de l'esprit humain. Sa doctrine se présente dans une armure dialectique éclatante et solide. Il est d'ailleurs probablement impossible que la partie intuitive et la partie dialectique d'une philosophie se rejoignent complètement. La première fonctionne à l'égard de la seconde, ainsi que l'esprit par rapport au corps, comme un *plus* constant. En tout cas, chez M. Bergson, l'une n'est pas simplement l'absence de l'autre. A une profonde intuition correspond cette dialectique qui porte, comme celle de Kant, sur la critique des illusions fondamentales. La critique de l'idée de néant et celle de l'idée de désordre, dans l'*Évolution Créatrice*, rappellent les discussions du *Parménide* et de la *Dialectique Transcendentale*.

L'illusion du néant consiste à croire que le néant précède logiquement l'être, et que le passage du néant à l'être doit s'expliquer comme un passage du droit au fait. M. Bergson montre que ce passage du néant à l'être ne peut s'imaginer, se penser, se dire, qu'au moyen d'artifices, artifices qui ont leur origine dans l'art, c'est-à-dire dans une intelligence orientée vers l'action et la fabrication.

La discussion qu'il mène consiste à dépister et à dévoiler sous toutes les apparences du néant la présence de l'être. Soit qu'on imagine le néant, soit qu'on s'efforce de le penser, l'opération de l'esprit par lequel on le pose consiste à se placer au point de vue d'une partie de l'être pour nier et supprimer l'autre partie. Je nie l'univers en m'affirmant, je me nie moi-même en me plaçant du point de vue de l'extérieur. Et si j'insiste, si je veux nier à la fois l'un et l'autre, alors l'image du néant « est une image pleine de choses, une image qui renferme à la fois celle du sujet et celle de l'objet, avec, en plus, un saut perpétuel de l'une à l'autre et le refus de jamais se poser définitivement sur l'une d'elles [2] ». Et il en est de l'idée du néant comme de l'image du néant.

1. *Évolution Créatrice*, p. 63.
2. *Id.*, p. 303

Il est contradictoire d'admettre que nous puissions poser l'inexistence du Tout. Nous ne pouvons que poser l'inexistence d'une partie relativement à l'existence d'une autre partie. On ne saurait donc voir dans l'idée du néant qu'une idée relative, et dans l'idée du néant absolu qu'un mot.

Nous assistons là, comme en bien des points de la philosophie bergsonienne, à un curieux renversement du cartésianisme. Descartes avait fait reposer la preuve ontologique sur ce principe qu'il y a plus dans l'idée d'un objet pensé comme existant que dans l'idée d'un objet pensé comme non existant. Kant montre que c'est exactement la même chose, qu'on ne pense pas un objet comme non-existant, et qu'au moment où nous le pensons nous le pensons existant. M. Bergson rompt cette égalité et se transporte dans le plateau de la balance opposé au plateau cartésien. Il veut prouver qu'« il y a plus et non pas moins dans l'idée de l'objet conçu comme n'existant pas que dans l'idée de ce même objet conçu existant, car l'idée de l'objet n'existant pas est nécessairement l'idée de l'objet existant, avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc [1] ». En d'autres termes, et pour reprendre l'exemple de Kant, il faudrait croire qu'il y a plus dans l'idée de cent thalers conçus comme n'existant pas que dans l'idée de cent thalers conçus comme existant, la première idée comportant un mouvement d'aller et de retour, et la seconde le simple mouvement d'aller.

Notons que cette discussion, dont il faut admirer la perfection technique, peut étonner le sens commun, mais que les philosophes y verront une démonstration nouvelle d'une vérité philosophique déjà ancienne, à laquelle ont contribué l'ontologie d'une part, la philosophie idéaliste et critique d'autre part. L'ontologie trouve son achèvement dans la philosophie de Spinoza, pour qui tout existe en acte, tout est donné dans l'être nécessaire et parfait, dont la non-existence ne peut pas plus se concevoir que la non-existence des essences géométriques. Pour Descartes le doute provisoire n'est qu'un artifice de méthode, et le *Cogito* en montre l'absurdité : nous ne pouvons penser sans penser l'être, d'abord le nôtre, puis celui de Dieu. Cette identité de l'être et de la pensée, établie par les cartésiens au bénéfice de l'être, renversée par Berkeley au bénéfice de la pensée, aboutit, de rectification en rectification, à la philosophie critique.

1. *Évolution Créatrice*, p. 310.

Penser une chose c'est en penser l'existence ou la non-existence, c'est fonctionner selon nos catégories propres, affirmation, négation, relation ; il n'y a pas de pensée sans pensée d'être, affirmé ou nié, et penser le néant répondrait à un néant de pensée, ce qui implique contradiction.

Cependant M. Bergson impute aux philosophes dans leur ensemble cette illusion du sens commun qui croit l'être postérieur logiquement au néant. « Je n'ai pas plutôt commencé à philosopher que je me demande pourquoi j'existe ; et quand je me suis rendu compte de la solidarité qui me lie au reste de l'univers, la difficulté n'est que reculée, je veux savoir pourquoi l'univers existe ; et si je rattache l'univers à un principe immanent ou transcendant qui le supporte ou qui le crée, ma pensée ne se repose dans ce principe que pour quelques instants, le même problème se pose, cette fois dans toute son ampleur et sa généralité : d'où vient, comment comprendre que quelque chose existe ?[1] » M. Bergson emploie ici fort pertinemment la première personne. Lorsqu'il a commencé à penser il a pensé ainsi. Puis il a rectifié sa pensée en découvrant l'illusion sur laquelle reposait sa première démarche. Mais je crois bien qu'on est philosophe précisément parce qu'on sait faire cette rectification, et, plus ou moins, tous les vrais philosophes l'ont faite. Nous y sommes aujourd'hui aidés par la *Critique de la Raison pure*, et c'est pourquoi Schopenhauer n'a pas tout à fait tort quand il compare la lecture de ce livre (la première lecture consciente, c'est-à-dire la seconde ou la troisième) à une opération de la cataracte. Mais, avant Kant comme avant M. Bergson, les philosophes voyaient souvent clair. Le philosophe, dit à peu près Aristote, s'étonne d'abord que les choses soient comme elles sont, mais plus il est avancé dans la philosophie plus il s'étonnerait qu'elles fussent autrement. Qu'est-ce à dire, logiquement, sinon qu'après avoir demandé aux choses pourquoi elles sont, il finit par savoir qu'il se demanderait vainement comment elles ne seraient pas ? Et qu'est-ce à dire, psychologiquement, sinon que la philosophie, comme la vertu, est une habitude ? Le poële cartésien, le vide préalable du *Cogito* (« je feindrai donc que rien n'existe ») ne sont que des artifices logiques, puisque le *Cogito* consiste à montrer que ce vide préalable apparaît à la réflexion comme illusoire, et qu'il y a une contradiction dans les termes à feindre que rien n'existe, car

1. *Évolution Créatrice*, p. 299.

feindre cela, c'est exister. Ce qui légitimerait le mieux la critique que M. Bergson adresse à l'ensemble des philosophes, c'est une partie de la philosophie de Leibnitz, notamment le principe de raison suffisante. Mais, précisément parce que le logique chez lui ne fait que symboliser l'intuitif, il est Leibnitz et non Wolf.

Il y a donc là une illusion du sens commun à laquelle un philosophe commence par céder, et contre laquelle il réagit à sa manière. Mais l'originalité de M. Bergson est d'expliquer cette illusion, de compléter la *Critique* par une *Pratique*, et de montrer dans nos cadres de pensée des schèmes de notre action. « Nous allons de l'absence à la présence, du vide au plein, en vertu de l'illusion fondamentale de l'entendement [1]. » C'est que « toute action vise à obtenir un objet dont on se sent privé, ou à créer quelque chose qui n'existe pas encore ». Cette illusion intellectuelle est liée aux apparences et aux nécessités de l'espace homogène et du discours. Aller du vide au plein, de l'absence à la présence, c'est penser en termes d'espace, penser qu'à toute réalité préexiste sa place, que cette réalité vient remplir, dans l'espace. C'est ce que le vulgaire entend par la Création, Dieu ayant créé le monde en meublant l'espace. L'Idée platonicienne est une réalité de droit que le philosophe place, comme le sens commun l'espace, avant la réalité de fait, quitte à la dépasser par la partie vivante de sa doctrine, comme le fait Platon. En amenuisant encore ces schèmes de l'espace et des idées, une philosophie paresseuse, une philosophie d'école (c'est-à-dire un sous-produit de la philosophie vraie) arrive à une pellicule qui, à force de transparence, n'apparaît plus, et qui se confond avec un vide, devient l'idée du néant. Arrivés là (où d'ailleurs un vrai philosophe se ressaisit) nous pouvons nous livrer en pleine sécurité à notre naturel fabricateur ; l'*homo faber* recréera l'univers comme une machine, du même fonds dont il l'aura déduit comme un traité de géométrie. Le cartésianisme nous fait voir cela dans une clarté admirable. Donnez-moi l'étendue et le mouvement, disait Descartes, et je referai le monde. En attendant de le refaire il le déduisait, et il concevait cette déduction comme le schème et les moyens infinis d'une action non moins infinie sur la nature. Et après s'être nourrie de l'espace homogène et du mouvement mesurable, cette illusion utile se forme du concept et du langage. Sans les concepts, le langage, la société, il n'y aurait que de l'affirmation et pas de négation. « Pour un esprit qui suivrait purement

1. *Évolution Créatrice*, p. 296.

et simplement le fil de l'expérience, il n'y aurait pas de vide, pas de néant, même relatif et partiel, pas de négation possible. Un pareil esprit verrait des faits succéder à des faits, des états à des états, des choses à des choses. Ce qu'il noterait à tout moment, ce sont des choses qui existent, des états qui apparaissent, des faits qui se produisent. Il vivrait dans l'actuel, et s'il était capable de juger il n'affirmerait jamais que l'existence du présent[1]. » Une analyse très fine montre comment cet esprit, en acquérant de la mémoire, en pensant le passé, en s'attardant sur lui, arrive à l'idée d'abolition. L'idée de négation lui vient quand « il se représente le contraste de ce qui est, non seulement avec ce qui a été, mais encore avec tout ce qui aurait pu être ». Nier une chose, c'est l'affirmer comme un possible qu'on écarte, c'est affirmer ce possible tout le temps qu'on écarte la chose.

L'évolution est créatrice. Vivre, durer c'est réaliser un plus, c'est créer. Comme ce que nous créons n'était pas le moment d'avant, nous le pensons comme un être qui prend la place d'un non-être, alors qu'il n'y a que de l'être qui change, ou, plus précisément, qu'il n'y a que du changement. Car M. Bergson, qui dans l'*Évolution Créatrice* supprime le néant au profit de l'être, dans la *Perception du Changement* supprime l'être au profit du changement. L'*homo faber* se projette en un *Deus faber* et en une causalité fabricatrice. « Toute action humaine a son point de départ dans une dissatisfaction et, par là même, dans un sentiment d'absence. On n'agirait pas si on ne se proposait un but, et l'on ne recherche une chose que parce qu'on en sent la privation. Notre action procède ainsi de rien à quelque chose[2]. » Elle va du vide au plein et la spéculation la suit.

Ou plutôt elle est censée la suivre. Le caractère artificiel de ce raisonnement si subtilement mené ne vient-il pas de ce que lui aussi, il tend à une utilité, est l'œuvre du *philosophus faber*, fabricant, quoiqu'il en aie, d'un système, auteur d'une philosophie de la durée ? Il ne me paraît pas qu'on doive accuser les métaphysiciens en bloc de n'arriver à l'être qu'en partant du néant. Je ne crois même pas qu'on puisse le dire d'aucun philosophe autre que Wolf, qui crée toute une scolastique avec les principes de contradiction et de raison suffisante, vidés des profondes intuitions leibnitziennes. Ce n'est vrai ni de Fichte ni de Schelling, ni de Hegel ni de Schopenhauer. Hegel,

1. *Évolution Créatrice*, p. 318.
2. *Id.*, p. 322.

en montrant qu'il y a contradiction aussi bien dans le néant pur que dans l'être pur, et que réalité coïncide avec devenir ou changement, construit la même armature dialectique que M. Bergson. Et Schopenhauer ne traverse pas le moindre néant pour arriver à la Volonté, qui ne se déduit pas, mais qui est. Le postulat de M. Bergson est que toutes les philosophies qui ne mettent pas l'être dans la durée ont dû commettre ce paralogisme et subir l'illusion du néant. « Le dédain de la métaphysique pour toute réalité qui dure vient précisément de ce qu'elle n'arrive à l'être qu'en passant par le néant, et de ce qu'une existence qui dure ne lui paraît pas assez forte pour vaincre l'inexistence, et se poser elle-même [1]. » C'est pourquoi, dit-il, la philosophie tranche la difficulté en posant au principe des choses une existence logique, d'où on ne peut tirer aucune causalité efficace. Selon M. Bergson l'existence qui dure est assez forte pour se poser elle-même. Elle est assez forte pour fournir à la méditation philosophique l'étoffe « la plus solide et la plus résistante ». Et comme toutes les étoffes du même genre, elle paraît et elle est forte par rapport à l'existence logique attribuée à d'autres étoffes. Mais aucun grand philosophe ne s'est contenté plus que M. Bergson d'une existence toute logique, et tous ont, comme lui, fait un tel reproche à la philosophie antérieure contre laquelle ils construisaient la leur. Quand Descartes éclate de rire devant cette définition de la lumière : *medium proportionale inter substantiam et accidens*, il rit d'une philosophie qui prend une existence de concepts pour une existence de choses. Spinoza, dit Leibnitz, aurait raison s'il n'y avait pas de monades, c'est-à-dire si, perception et appétition, la substance n'avait pas une réalité autre que géométrique. Kant renverse le dogmatisme logique de Wolf en partant des jugements synthétiques *a priori*, qui sont des données à expliquer par des formes. Pour Schelling la philosophie porte sur des réalités immédiates, pour Hegel ce qui est rationnel est réel ; ce qui n'empêche pas Schelling, dans sa seconde philosophie, de reprocher implicitement à Hegel son goût pour les réalités logiques, et de voir là un fléau général de la philosophie allemande, — critique sur laquelle, à son tour, appuiera si fortement Schopenhauer. L'existence logique, c'est, pour un philosophe, l'existence des autres systèmes, c'est autrui vu, de bonne foi, du dehors : *idolum tribus*.

Aussi la conclusion positive de ce brillant morceau dialectique

1. *Évolution Créatrice*, p. 300.

sur l'illusion du néant serait-elle avouée dans ses grandes lignes (et à la réserve du dernier mot qui lui donne son cachet proprement bergsonien) par presque tous ces philosophes, peut-être par Leibnitz, et sûrement par Schelling, Hegel et Schopenhauer : « Il faut s'habituer à penser l'Être directement sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous... Alors l'Absolu se révèle très près de nous, et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais par certains côtés infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure[1]. »

Mais si M. Bergson fait peut-être ici un bloc artificiel de la philosophie antérieure et du sens commun, s'il méconnaît l'acquis de la *perennis philosophia*, il n'en reste pas moins que son analyse peut rester, avec son caractère d'exposé lumineux, comme une acquisition définitive de cette psychologie des erreurs, qui est l'antichambre de la philosophie. En partant du non-être on n'arrive pas plus à l'être qu'en partant de la matière on n'arrive à la vie. Si le sens commun tend à faire sortir l'être du non-être, c'est en vertu d'une nécessité pratique et technique que M. Bergson a mise en lumière, ajoutant ainsi de la clarté à la conscience intime qu'a toujours eue le vrai philosophe de se connaître comme l'homme de l'être, de trouver la réalité élémentaire et authentique de l'être dans son intérieur, sa conscience, son énergie spirituelle.

III

L'ILLUSION DU DÉSORDRE

L'illusion du désordre est analogue à l'illusion du néant et pourrait à la rigueur se ramener à elle. Elle naît de la même croyance en la réalité logique : le désordre serait logiquement antérieur à l'ordre, et le passage du désordre à l'ordre devrait être expliqué logiquement

1. *Évolution Créatrice*, p. 323.

comme le passage du néant à l'être. De faux problèmes sont engendrés par cette idée que le désordre est possible et pensable, et c'est par sa critique « qu'une théorie de la connaissance devrait commencer, car si le grand problème est de savoir pourquoi la réalité se soumet à un ordre, c'est que l'absence de toute espèce d'ordre paraît possible ou concevable[1] ». Si nous avons coutume d'opposer l'ordre et le désordre, de considérer l'ordre comme une victoire sur le désordre, c'est toujours en vertu des mêmes tendances techniques : fabriquer c'est créer, c'est produire un ordre par rapport auquel ce qui n'est pas apparaît comme désordre ou non-ordre. En réalité, dit M. Bergson, nous entendons par désordre non l'absence d'ordre, mais l'absence de l'ordre auquel nous pensons, la présence de l'ordre auquel nous ne pensons pas. Le mot de désordre signifie simplement l'état de surprise ou de déception où nous laisse le fait de ne pas trouver devant nous l'ordre auquel nous nous attendions. Nous ne pouvons penser ou exister que dans l'ordre, car l'ordre c'est simplement l'esprit se retrouvant dans les choses, et il est contradictoire que nous pensions autre chose que l'esprit, ou les choses, ou le rapport de l'esprit et des choses, — que nous puissions par conséquent penser l'idée de désordre. Taine fait à Stuart Mill, dans l'*Intelligence*, une objection de ce genre, et nous ne quittons pas ici ce que la critique kantienne a apporté de définitif en philosophie. Mais M. Bergson va plus loin.

L'esprit peut marcher, selon lui, dans deux sens opposés : dans sa direction propre de spiritualité ou dans la direction inverse de matérialité. Or dans les deux cas il y a un ordre : dans le premier cas, ordre de mécanisme ; dans le second, ordre de création libre. Quand on feint un chaos auquel succéderait ou se surajouterait l'ordre, on passe simplement d'un ordre mécanique à un ordre voulu, à une multitude de volontés élémentaires, d'actes imprévisibles et contingents comme ceux que nous apercevons en nous, et que la conscience empêche de retomber en répétitions, de se résoudre en ordre mécanique. D'autres fois nous appelons désordre l'absence d'un ordre voulu que nous attendions, la présence d'un ordre automatique : ainsi quand je dis qu'une chambre est en désordre, qu'un État est en désordre. Le désordre est la présence de l'ordre sur lequel nous ne comptions pas. Dès lors nous appelons hasard aussi bien un mécanisme habillé en intention (par exemple le même numéro qui sort trois fois

1. *Évolution Créatrice*, p. 24.

de suite à la roulette) qu'une intention habillée en mécanisme (par exemple un monde du caprice, comme celui que Mill jugeait possible en quelque place du monde stellaire). Nous croyons pouvoir penser l'absence simultanée des deux ordres : illusion, puisque l'absence d'un ordre implique automatiquement la présence de l'autre ordre, et que la prétendue absence simultanée des deux ordres « est en réalité la présence des deux, avec, en outre, le balancement d'un esprit qui ne se pose définitivement ni sur l'un ni sur l'autre[1] ». L'ordre géométrique et l'ordre vital correspondent à des réalités, ou plutôt à des figures de la réalité, tandis que le désordre n'est qu'une idée.

Et cette idée artificielle du désordre entraîne par contre-coup une idée artificielle et fausse de l'ordre. Nous confondons les deux ordres dans une sorte d'idée moyenne de l'ordre, applicable aux phénomènes astronomiques aussi bien qu'aux phénomènes vitaux, et que nous opposons à l'idée de désordre. Par le même mot, celui d'ordre, nous désignons « l'existence de *lois* dans le domaine de la nature et celle de *genres* dans le domaine de la vie ». Nous hypostasions dans une même idée artificielle la ressemblance entre individus d'une même espèce et l'identité entre les effets d'une même cause. « De là l'idée générale d'un ordre de la nature, le même partout, planant à la fois sur la vie et sur la matière[2]. » Les anciens, qui ne voyaient que des genres, durent s'en tenir, en matière de physique, « à une traduction plus ou moins grossière du physique en vital ». Les modernes, dont la physique a son point de départ dans les lois de Képler et de Galilée, essayent de ramener les faits vitaux à des lois. Le vivant et le mécanisme fournissent donc successivement à chacune des deux sciences le type d'ordre qu'elle étend à toute la réalité et dont le contraire lui paraîtra un désordre.

Le bergsonisme n'est d'ailleurs pas un dualisme, et lui aussi croit à l'unité de l'ordre, les deux ordres prenant place dans la suite d'un mouvement, et l'un formant l'inversion, la tension ou la détente de l'autre. Mais ce terme d'ordre est lui-même pour les philosophes un terme général qu'ils décomposent en principes. Cette décomposition répond-elle à une réalité ? Le désordre se réduisant à une illusion, les principes de l'ordre ne feront-ils pas une quatrième illusion ?

1. *Évolution Créatrice*, p. 255.
2. *Id.*, p. 246.

IV

L'ILLUSION DES PRINCIPES

La discussion des principes de causalité et de finalité tient depuis les cartésiens une place considérable dans les analyses de la philosophie. En cette matière, la *Critique de la Raison Pure* n'impose pas plus silence au phénoménisme de Hume que le *Fondement de l'Induction* à l'empirisme de Mill. Le formalisme de ces principes chez les philosophes dialecticiens a toujours mis en défiance ceux qui transportaient dans la spéculation le sentiment de la vie, et qui, si le scepticisme est, selon une formule trop célèbre, le fruit toujours renaissant de l'empirisme, ont su, quand il le fallait, mordre gaillardement sur ce fruit. La philosophie de M. Bergson ne doit pas être portée au compte du scepticisme, mais il met en garde la philosophie contre les illusions spéculatives impliquées dans des principes qui ne sont, pour parler comme Leibnitz, les muscles et les tendons de nos raisonnements que parce qu'ils sont ceux de notre action, parce que notre action projette notre raisonnement comme son ombre. Depuis Hume, tout philosophe secoue ici le sommeil dogmatique ; depuis Kant, il veut sortir de l'instabilité sceptique, et, sinon faire la déduction transcendantale de ces principes, du moins en découvrir les racines psychologiques, marquer l'endroit où la constitution de notre entendement s'infléchit pour les produire, en somme les définir par leur génération. Dès qu'un philosophe cherche la vérité de ce qui est et non plus les raisons de ce qui paraît, il doit dépasser le monde de la causalité et de la finalité, il ne peut les dépasser qu'en les expliquant et les expliquer qu'en les construisant.

Après Kant on a poussé dans deux directions différentes l'explication de la causalité. L'empirisme anglais, tout au moins Stuart Mill, suivant la direction de Hume, a vu dans le rapport de cause à effet une expérience habituelle, mais qui n'en reste pas moins une expérience, et qui peut être démentie à quelque moment du temps

et en quelque région de l'espace. En quoi Stuart Mill parle beaucoup plus justement que ne se l'est imaginé Taine, et surtout que lui-même, qui était déterministe, ne se l'est imaginé : comme M. Bergson nous le montrait tout à l'heure, la supposition de ces moments du temps et de ces régions de l'espace soustraits à la causalité n'est autre chose qu'une substitution de l'ordre vital et volontaire à l'ordre mécanique, et cet ordre vital s'exprime bien par des zones d'indétermination, c'est-à-dire par un vide de la causalité. D'autre part, le principe de la conservation de l'énergie, dont Spencer et Taine ont presque fait un absolu, a amené la réflexion philosophique à voir dans le principe de causalité une forme de l'identité, dont il se rapproche, dit M. Bergson, comme une courbe de son asymptote. Mais il va de soi que M. Bergson pose le problème en termes de durée.

La réduction de la causalité à l'identité est naturelle à la science, qui supprime la durée. Le principe d'identité lie le présent au présent. « Mais le principe de causalité, en tant qu'il lierait l'avenir au présent, ne prendrait jamais la forme d'un principe nécessaire ; car les moments successifs du temps réel ne sont pas solidaires les uns des autres, et aucun effort logique n'aboutira à prouver que ce qui a été sera ou continuera d'être, que les mêmes antécédents appelleront toujours des conséquents identiques [1]. » On ne peut d'ailleurs parler de « mêmes antécédents » dans la durée que par abstraction de la durée même, puisque ces antécédents diffèrent au moins par le moment de leurs durées. Une théorie de la causalité déterministe tendra donc toujours à nier la durée. « Descartes l'avait si bien compris qu'il attribuait à une grâce sans cesse renouvelée de la Providence la régularité du monde physique et la continuation des mêmes effets : il a construit en quelque sorte une physique instantanée, applicable à un univers dont la durée tiendrait tout entière dans le moment présent. » M. Bergson, dans une analyse qui suit le mouvement de celle de Hume, montre que ni le monde intérieur ni le monde extérieur ne nous donnent la causalité au sens des déterministes, mais que l'un nous donne l'idée d'indétermination et l'autre celle d'identité.

On compléterait, ou on dépasserait, l'analyse de Hume, en montrant que la causalité efficiente est chez nous une catégorie de l'action ou plutôt de la fabrication. On substitue la causalité déterministe à la simple identité comme explication des phénomènes, dans la mesure

1. *Essai*, p. 158.

où l'on découpe la matière en y distinguant les causes et les effets, où l'on projette sur elle l'ombre, les cadres, le quadrillé utile de l'*homo faber*.

Cette projection, utile à l'action, peut être dangereuse, non seulement pour la philosophie, mais déjà pour la science lorsqu'elle s'applique aux phénomènes de la vie. A propos des théories mécanistiques sur l'adaptation, M. Bergson distingue trois sens du mot cause : cause par impulsion, cause par déclenchement, cause par déroulement. La première seule est cause proprement dite puisque « la quantité et la qualité de l'effet varient avec la quantité et la qualité de la cause [1] ». Sans doute pourrait-on dire que la qualité de la cause se ramène ici entièrement à sa quantité, à la transmission d'une certaine quantité de force vive, et c'est pourquoi dans ce cas seulement la cause explique son effet ; nous avons une simple identité, 100 d'effet = 100 de cause. Dans la causalité par déclenchement, l'effet n'est pas expliqué entièrement par la cause. Mais alors deux cas peuvent se produire. Ou bien il s'agit d'un déclenchement matériel, l'oiseau qui fait crouler une avalanche, l'étincelle qui provoque une explosion, et alors nous revenons à la causalité par impulsion, c'est-à-dire à l'identité, en faisant intervenir l'énergie potentielle et sa transformation en force vive. Ou bien il s'agit d'un déclenchement vital, et les opérations de la vie consistent bien encore en une accumulation d'énergie potentielle et en son passage brusque à une énergie utilisée (le terme de force vive est tout à fait caractéristique), mais ici le déclenchement est accompagné de conscience et d'indétermination. Enfin, dans la cause par déroulement (comme celle d'un cylindre de phonographe qui déroule sa mélodie), la cause n'est que l'occasion d'un effet dont la qualité ne dépend pas d'elle. Le rapport entre le caractère intelligible et le caractère empirique chez Kant et Schopenhauer transporte à peu près dans la psychologie cette causalité par déroulement, le second n'étant que le premier déroulé *sub specie durationis*.

De la causalité par impulsion à la causalité par déclenchement et de celle-ci à la causalité par déroulement, nous allons d'un monde cartésien instantané à un monde qui dure. La transformation d'une énergie potentielle en force vive à un moment B n'est pas donnée dans un moment A de cette force potentielle. L'interférence entre les deux séries s'exprime, dans le langage, par le mot de hasard. Et cette inter-

1. *Évolution Créatrice*, p. 79.

férence, ce hasard appartiennent au mondede la pure matière. Maisc'est un principe bergsonien que si les directions de la vie s'opposent à celles de la matière, elles ne s'y opposent qu'après les avoir épousées, et qu'il y a un point, un moment, où toutes deux sont confondues. De cette contingence et de ce hasard matériels sont partis la contingence vitale et la puissance de choix qui finissent par en devenir le contraire exact sous la forme de la liberté. La métaphore qui revient continuellement dans l'*Évolution Créatrice* est celle de la vie considérée comme une fabrication d'explosifs. Et il n'y a pas là seulement une métaphore. La vie est une histoire, et les causes historiques, c'est-à-dire les causes vitales, ne se conçoivent que comme des causes par déclenchement, analogues à une transformation brusque de l'énergie potentielle en force vive, ou des causes par déroulement, c'est-à-dire des causes qui exigent de l'attente et de la durée. Les formes de la causalité vivante sont donc des réalités de durée, alors que la forme de la causalité mécanique, l'impulsion simple, se ramène à une identité, à un rapport du présent au présent, à la loi de la conservation de l'énergie, et exclut la durée. De la causalité sans durée à la causalité dans la durée, ou causalité vitale, on passe par l'intermédiaire de l'énergie potentielle. Un monde où il n'y aurait eu que de la force vive, n'eût pas comporté de corps organisés. Et le monde sans vie serait le monde où il n'y aurait plus que de l'énergie potentielle.

Ce sont là les trois formes de la cause efficiente exprimées en termes de mouvement, et les deux dernières, bien qu'on puisse les ramener, d'un certain biais, à la première, nous montrent déjà dans la matière la courbe par laquelle peut s'insinuer la vie. Mais il n'y a vie que là où la causalité semble dépassée et où il existe une apparence de finalité. A ce monde matériel de la causalité efficiente la vie superpose-t-elle effectivement un ordre de causalité finale ?

M. Bergson n'est pas finaliste, et l'*Évolution Créatrice* contient une critique des causes finales parallèle à la critique du mécanisme darwinien et lamarckien. Néanmoins la finalité lui paraît une image de la réalité moins inexacte que le mécanisme. La philosophie de Renan nous semble souvent une ébauche exotérique et populaire, une antichambre de celle de M. Bergson. Dans les *Dialogues Philosophiques*, voulant exprimer la cause génératrice de la vie, et ne pouvant accepter ni la causalité mécanique de son ami Berthelot, ni le finalisme qui lui rappelle ses cahiers de théologie, il emploie pour désigner son idée encore vague le mot de *nisus* : il y a au fond de l'être un *nisus*

qui tend à la parfaite conscience. Et je sais bien que tout cela n'est qu'ébauche, et que ces ébauches se sont détachées comme des εἴδωλα de la grande philosophie romantique allemande. Mais il est remarquable que, bien qu'il n'y ait aucune différence appréciable de sens entre *nisus* et effort, Renan emploie le mot latin, non pas pour préciser son idée, mais pour l'estomper, pour indiquer qu'il n'y a pas dans notre langage de terme qui puisse la nommer, et pour y remettre, comme disait Mallarmé, de l'obscurité. Tel n'est pas évidemment le procédé de M. Bergson. L'Évolution Créatrice, la production de la vie et de la pensée, correspondent bien pour lui à un *nisus*, mais, en vrai philosophe, il s'efforce d'amener sur ce *nisus* le maximum de clarté, et de l'étudier non dans les généralités diffuses où il s'estompe, mais dans les faits privilégiés où il s'éclaire. Si la vie est un *nisus*, c'est-à-dire un effort, nous en saisirons l'essence en analysant notre effort, qui participe à celui de la vie et qui le continue. Pour Descartes la volonté était en nous infinie comme en Dieu (d'où l'on pouvait conclure qu'elle nous fait toucher l'absolu) et l'analyse de l'effort représentait pour Maine de Biran le vrai *Cogito* de la philosophie. Une importance analogue est donnée par M. Bergson au fait privilégié de l'effort intellectuel, qui nous fait coïncider avec l'effort vital au moment même où il est sous-jacent ou tangent à l'intelligence, au moment où il va devenir intelligence et où il est encore temps de le saisir par l'intuition. L'effort intellectuel « nous représente la relation causale à l'état pur ». Cette relation causale n'est pas une simple causalité efficiente, puisqu'elle consiste en la création de quelque chose de nouveau : énergie qui se crée, et non énergie qui se conserve. Elle n'est pas non plus causalité finale, puisqu'elle ne vise pas à une fin, mais qu'elle crée cette fin en même temps qu'elle se crée. Du vague *nisus* de Renan, la réflexion philosophique passe ici à l'idée de schème dynamique. Le schème dynamique serait « entre l'impulsion et l'attraction, entre la cause efficiente et la cause finale, quelque chose d'intermédiaire, une forme d'activité d'où les philosophes ont tiré par voie d'appauvrissement et de dissociation, en passant aux deux limites opposées et extrêmes, l'idée de cause efficiente d'une part, et l'idée de cause finale de l'autre. Cette opération, qui est celle même de la vie, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'une implication réciproque des parties à leur juxtaposition [1] ». Une intelligence où il n'y aurait que des images aux contours

1. *L'Énergie Spirituelle*, p. 201

arrêtés, et que les lois d'association de ces images, ressemblerait à un monde matériel où règnerait la seule causalité efficiente : le monde des associationnistes anglais nous paraît une réplique intérieure du monde de Démocrite. Les images c'est l'abstraction du tout fait, la coupe de l'état statique sur le devenir, abstraction et coupe utiles, poteaux indicateurs de notre action taillés dans notre passé. « L'image aux contours arrêtés dessine ce qui a été. Une intelligence qui n'opérerait que sur des images de ce genre ne pourrait que recommencer son passé tel quel, ou en prendre les éléments figés pour les recomposer dans un autre ordre, par un travail de mosaïque. Mais à une intelligence flexible, capable d'utiliser son expérience passée en la recourbant selon les lignes du présent, il faut, à côté de l'image, une représentation d'ordre différent, toujours capable de se réaliser en images, mais toujours distincte d'elles. Le schéma n'est pas autre chose [1]. »

La finalité apparente, elle non plus, n'est pas autre chose. Quand la finalité nous apparaît comme une adaptation à une fin préexistante, c'est que nous transportons au domaine de la réalité une catégorie de l'action intellectuelle, pour laquelle agir c'est se fixer un but et atteindre ce but. Il n'y a pas de travail mécanique, d'emploi d'outils, sans cette finalité. Mais si nous nous transportons au contraire là où le travail humain n'est plus un travail mécanique, là où il continue et imite le travail même de la nature, c'est-à-dire dans la production de l'œuvre d'art, nous ne rencontrons plus de finalité de ce genre. L'idée d'une locomotive préexiste entièrement, dans l'esprit de l'ingénieur, à la locomotive construite et s'y adapte trait pour trait. Mais l'idée d'une œuvre d'art ne préexiste jamais à son exécution. Elle se réalise en suivant un schème dynamique (ou plutôt selon un dynamisme schématique, le mot schème évoquant du tout fait dans l'espace) et en se déposant dans une durée dont les moments sont imprévisibles. Le plan lui-même, le plan d'abord répond à cette définition. Racine écrivait ses pièces sur un plan en prose minutieux et tracé scène par scène, discours par discours, réplique par réplique. Mais ce plan n'était pas plus contenu dans un plan préconçu que la pièce en vers n'était donnée dans le plan en prose. Le travail du poète, s'accomplissant dans la durée, était simplement divisé selon la durée. Si maintenant nous nous transportons non plus au point de vue de l'œuvre qui se fait, mais au point de l'œuvre faite, nous voyons que, comme

1. *L'Énergie Spirituelle*, p. 199

dans le corps vivant, tout y converge vers une fin, qu'elle est une finalité. Mais peut-on concevoir la finalité de la nature à l'image de celle finalité interne apparente ? Il y a d'ailleurs une autre finalité de l'œuvre d'art, une finalité par rapport à l'homme, individuel et social, et qui est finalité externe. Dès que nous voyons de la finalité quelque part c'est, dit M. Bergson, une finalité externe. Il n'y a qu'un seul et vrai tout, et ce tout c'est la vie entière.

La finalité, si nous la considérons comme une catégorie de notre intelligence et de notre action, est un pouvoir d'unité, pouvoir de penser sous forme d'unité, pouvoir de créer ou de découper des unités mécaniques. Notre corps nous apparaît sous l'aspect de finalité en tant qu'il nous sert à quelque chose, qu'il est le moyen de certaines actions déterminées. Nous pensons finalité parce que l'unité est toujours devant nous. Au contraire la nature, le courant de vie vont à la multiplicité ; l'évolution n'est pas une convergence de causes et d'effets, mais une divergence croissante. « L'unité vient d'une *vis a tergo* ; elle est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait [1]. » Certes la philosophie de M. Bergson n'échappe pas au finalisme. Il suffit, dit-il, de retailler un peu l'idée toute faite de la finalité pour l'adapter dans une certaine mesure au réel. La durée de la nature, ou tout au moins la partie que nous en vivons, consiste en un *nisus* qui s'est traduit jusqu'ici par un progrès croissant de l'organisation chez les êtres, et par une variété croissante d'êtres organisés. Mais cela ne signifie pas que l'univers ait un but. Nous le croyons quand nous transportons dans la philosophie les illusions nécessaires de l'action. La finalité est utile à ce qui doit se faire, et elle est vraie dans ce qui est fait : mais cela ne signifie pas qu'elle soit vraie pour ce qui est à faire. Dès que nous regardons en arrière le temps écoulé, le passé nous apparaît sous un aspect finaliste, et, parce que tout y est passé, tout s'est passé comme s'il avait cristallisé selon des buts. Dès lors, toute évolution se déroule pour nous dans le passé comme le tableau ordonné qu'elle est, et nous supposons dans l'évolution future le tableau qu'elle sera un jour, nous supposons ce tableau en la supposant sans durée, c'est-à-dire en lui retirant sa réalité. Finaliser l'avenir c'est lui donner figure du passé ; et c'est aussi tracer devant nous, d'une façon utile, le schème d'une action.

1. *Évolution Créatrice*, p. 113.

Mais si ce qui est fait tombe seul, pour le philosophe, sous la catégorie de la finalité, en quoi consiste cette finalité ? Un corps organisé, une partie d'un corps organisé, considérés comme des systèmes de finalité externe, emboîtés les uns dans les autres, doivent être expliqués, et le seront-ils sans finalisme ? Voltaire ne pouvait comprendre que l'horloge du monde marchât sans horloger. Mais le monde n'est pas une horloge et Dieu n'est pas un horloger. Une horloge représente des moyens employés par l'homme en vue d'une certaine fin. Et je sais bien que M. Bergson use volontiers dans l'*Évolution Créatrice* d'un langage où figurent ces mêmes mots. « Si elle (la vie) vise essentiellement à capter de l'énergie utilisable pour la dépenser en actions explosives, elle choisit sans doute, dans chaque système solaire et sur chaque planète, comme elle le fait sur la terre, les moyens les plus propres à obtenir ce résultat dans les conditions qui lui sont faites [1]. » Mais je crois qu'il ne faut voir là qu'une métaphore, ou bien une figure exotérique de la doctrine. Ce langage s'applique à l'intelligence mécanicienne bien plus qu'à l'élan vital. Et l'opposition de la machine et de l'organisme est capitale dans la philosophie bergsonienne.

L'organisation, qui est le propre de la nature, se ressemble pas à la fabrication, qui est le propre de l'homme. La matérialité d'une machine fabriquée représente un ensemble de moyens utilisés, mais celle d'un corps vivant, d'une machine organisée, représente « un ensemble d'obstacles tournés : c'est une négation plutôt qu'une réalité positive [2] ». La machine est organisée en vue d'une action limitée, tandis que la vie est une tendance, illimitée en droit, à agir sur la matière. Cette tendance, illimitée en droit, se trouve limitée en fait. La limite, cause efficiente d'une machine artificielle, ne sera donc, pour un organisme naturel, que sa cause déficiente. Et, comme nous ne voyons que le résultat, et non l'acte simple qui l'a produit, non le schème dynamique qui s'est arrêté là, les productions de la nature nous paraissent analogues dans leur principe aux productions de l'art et explicables de la même manière. Si je pose mon pied sur la pierre, il n'y laissera aucune trace. Si je le mets sur une eau, où je disparaitrai, il n'en laissera pas davantage. Mais si je marche sur une argile à la fois résistante et molle, l'empreinte très exacte et délicate

1. *Évolution Créatrice*, p. 278.
2. *Id.*, p. 102.

du pied nu s'imprimera. A côté de cette empreinte, un artiste avec une spatule de bois pourra en dessiner une autre exactement pareille, qui, si nous les regardons dans leur être, ne différera nullement de la première, mais qui, lorsque nous les envisagerons dans leur devenir, dans leur création, nous paraîtra bien d'une autre nature que celle-ci. L'empreinte est un acte indivisible qui a pour forme la résistance opposée par la matière à mon pied, ou plutôt à mon pas, tandis que la forme du dessin a été tracée par un acte positif, délibéré et conscient. J'appliquerai à l'une une idée de finalité que l'autre exclut. C'est que je connais clairement l'origine de toutes deux. Mais si, au lieu de considérer la trace d'un pas, je considère un organisme tout entier, dont j'ignore l'origine, j'aurai tendance à concevoir son origine par analogie avec ce que je sais, ou plutôt avec ce que je fais, à y voir une création positive et une intention comme dans le dessin, non une réalité déficiente et le repoussé d'une résistance comme dans l'empreinte. Pareillement l'existence de l'œil (le grand exemple des finalistes) nous apparaît comme l'œuvre d'un oculiste supérieur (d'un oculiste médiocre, nous dit Helmholtz, médiocre lecteur lui-même du *Gland et de la Citrouille*). Mais, derrière cette matière de l'œil, comme l'avait déjà vu Schopenhauer, derrière cet assemblage en apparence merveilleux, il y a un acte aussi indivisible et simple que le pas empreint sur l'argile par la marche de mon corps : c'est une marche à la vision, marche arrêtée par une résistance de la matière, par une cause déficiente qui nous apparaît, en tombant dans nos images d'intelligence et de technique, comme une cause finale. L'arrêt de cette marche par la matière constitue une coupe sur ce mouvement, comme nos concepts et nos images sont des coupes sur une pensée mobile. Nous pouvons imaginer une matière infiniment plus résistante à la vie : la vie n'y mordrait pas plus que notre pied ne laisse de trace sur le granit. Nous pouvons imaginer une matière infiniment moins résistante, fluide comme l'eau devant toutes les démarches de la vie : n'y ayant pas d'arrêt, il n'y aurait pas de corps organisés. Le commencement de la vie a pu être de vaincre cette résistance presque absolue, et elle atteindra peut-être cette fluidité presque absolue qui serait sa réalité de droit.

On peut donc dire que nous ne parlons de finalité qu'en nous plaçant à un point de vue statique, que ce statique, cette illusion du statique, est commandée par le dynamisme de notre action qui ne saurait produire qu'en considérant son produit et non sa production. Mais

cette finalité statique doit se comprendre ou plutôt se saisir comme un moment d'un dynamisme qui la dépose en chemin et qui est la vraie réalité. La philosophie doit s'attacher à ce mouvement et non pas perdre son temps, échouer, en ramassant comme Atalante les pommes jetées sur ce chemin. Bernardin de Saint-Pierre a consacré aux *Harmonies de la Nature* un livre admirablement écrit : si nous ne parvenons plus à en supporter la lecture, c'est que le finalisme y projette sur les tableaux les plus éclatants ses ombres froides, et que nous sentons en lui un capital d'idées mortes. Mais tout homme éprouve un frisson d'admiration quand il lit la page où Mariette, en ouvrant le Serapeion, reconnaît sur le sable frais la trace de l'Égyptien qui l'avait fermé deux mille ans auparavant. C'est que nous voyons par les yeux de l'âme la trace du savant à côté de la trace de l'homme d'il y a deux mille ans, son pas se confondant avec le pas de l'homme dont il prend ici la suite imprévue. C'est aussi que nous nous sentons devant l'épure nue, le schématisme dynamique vrai de ceci : la marche de l'humanité, la marche de la vie, analogue à cette « marche à la vision » qu'est l'œil animal et humain. La philosophie nous conduit à un pareil frisson, à une pareille communion avec notre vérité, et avec la vérité lorsqu'elle nous montre sous le pas le mouvement, sous l'espace zénonien la course indivisible d'Achille, dans la réalité spirituelle une énergie, dans notre énergie spirituelle la réalité, dans l'élan vital la chaîne et la poussée des forces en lutte contre la mort.

LIVRE IV

LA LOGIQUE DU VRAI

I

LE BON SENS

Il s'agit moins de dénoncer les *idola* du morcellement, du néant, du désordre et des causes, que de reconnaître leurs origines, de discerner leur vérité pratique, de les montrer à l'œuvre dans notre action. Mais dans la même mesure où ils sont action, et sur les mêmes lignes, la philosophie est réaction. Elle doit remonter le courant qu'ils descendent et sur lequel nos vaisseaux sont portés. Bien que son objet soit cela même qui est le plus intime dans notre nature, elle n'est pas donnée dans cette nature, elle doit y être cherchée ou plutôt retrouvée. Elle implique un effort et un redressement, une défiance et un contrôle.

Or la pente de notre nature a un nom dans notre géographie intérieure. Elle s'appelle le sens commun. La philosophie sera-t-elle donc, pour M. Bergson, une réaction contre le sens commun ?

Pas du tout. Nul n'a plus de considération que lui pour le sens commun. Nul, si ce n'est Berkeley. Il est remarquable que toute philosophie paradoxale apparemment, et nouvelle, prenne souci de se mettre d'accord avec le sens commun, prétende n'apporter qu'une philosophie du sens commun conscient et approfondi. Il y a à cela plusieurs raisons. C'est une nécessité pour une doctrine qui réagit contre les philosophes de s'appuyer, pour les confondre, sur le sens commun : ainsi les plus fins ou les plus violents aristocrates, tels que César et Mirabeau, s'appuient, contre les leurs, sur le peuple. Une philosophie de l'action y sera encore plus naturellement portée, comme le montre ce que nous dit Kant de l'influence de Rousseau sur lui.

L'exemple le plus caractéristique de cette affinité entre le sens commun et une philosophie nouvelle nous serait présenté, après Descartes, par Berkeley. L'idéalisme de Berkeley, qui est devenu une des théories par lesquelles Marphurius scandalise aisément le vulgaire, était donné par le subtil évêque comme une simple opinion

du sens commun. « Je ne prétends pas être, dit-il dans les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, un fauteur d'opinions nouvelles. Mes efforts tendent seulement à unifier et à mettre dans un meilleur jour cette vérité qui a été jusqu'ici disputée entre la foule et les philosophes, celle-là étant d'avis que les choses qu'on perçoit immédiatement sont les choses réelles, et ceux-ci que les choses immédiatement perçues sont des idées qui n'existent que dans l'intelligence [1]. » Ces lignes de Berkeley auraient pu servir d'épigraphe à l'œuvre de M. Bergson, ou tout au moins à l'*Essai sur les données immédiates de la Conscience*. Immédiat et réel coïncident. Par la conscience nue nous touchons l'absolu. Mais précisément il est très difficile d'atteindre l'immédiat, de mettre nue la conscience. Le sens commun a raison de croire que les choses qu'on perçoit immédiatement sont les choses réelles, mais rien n'est plus délicat que de percevoir quelque chose immédiatement ; entre l'immédiat et nous s'interposent toujours plus ou moins ces « idées qui n'existent que dans l'intelligence ». Il se passe ici en philosophie théorique ce qui se passe dans la philosophie morale de Kant. Pour Kant disciple de Rousseau, c'est dans la conscience de l'homme simple et sans philosophie qu'il faudrait chercher le vrai sentiment moral. Mais ce vrai sentiment moral n'y saurait exister à l'état pur, de par la nature humaine, de par l'orgueil humain qui amorce en nous le philosophe en puissance. Chez Kant en matière pratique, chez Berkeley et M. Bergson en matière théorique, le nerf du raisonnement, ou plutôt la nature de l'intuition est la même. On montre que le sens commun ne dit rien de ce que disent les philosophes. Et de ce qu'il n'en dit rien on convertit ce silence négatif en une affirmation positive qui nie celle des philosophes. Ἑτέρᾳ φιλοσοφίᾳ, comme Platon disait à Antisthène : ἑτέρῳ τύφῳ... Ou, pour en mieux parler, la philosophie confirme le sens commun en l'élevant sur un registre supérieur. « Mes spéculations, dit Berkeley dans le *Common place book*, ont le même effet qu'un voyage en pays étranger. A la fin je reviens d'où j'étais parti, le cœur content et plus satisfait de moi-même. »

N'allons pas trop loin. Si M. Bergson fait volontiers appel au sens commun, c'est comme Berkeley et non comme Reid, pour lui demander une confirmation, et jamais un enseignement. Bien plus il n'y a pas chez lui une théorie du sens commun (mot superficiel et fécond en

1. *Dialogues*, tr. Beaulavon, p. 283.

malentendus). Il y a une théorie du bon sens, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Tandis que le sens commun porte sur la théorie, le bon sens porte sur la pratique. Peut-être d'ailleurs le sens commun n'est-il qu'une projection théorique du bon sens. En tout cas c'est l'analyse du bon sens qui nous placera ici au cœur de la nature humaine et nous aidera à saisir en elle quelque chose d'immédiat. Le bon sens, qui est nous-mêmes avant les philosophes, est peut-être aussi, comme le laisse entendre la phrase de Berkeley que je viens de citer, nous-mêmes après la philosophie.

Connaître c'est induire et déduire. Or l'induction et la déduction s'effectuent dans une nature spatialisée, consistent à découvrir et à formuler des répétitions. « Nos inductions sont certaines, à nos yeux, dans l'exacte mesure où nous faisons fondre les différences qualitatives dans l'homogénéité de l'espace qui les sous-tend, de sorte que la géométrie est la limite idéale de nos inductions aussi bien que de nos déductions. Le mouvement au terme duquel est la spatialité dépose le long de son trajet la faculté d'induire comme celle de déduire, l'intellectualité tout entière [1]. »

C'est précisément ici qu'intervient le correctif du bon sens, qui est comme un moyen terme entre l'intelligence et l'instinct. M. Bergson appelle le bon sens « l'expérience continue du réel ». Il ne s'applique pas comme l'intelligence à la production des choses dans l'espace, ou aux conditions de cette production, mais à la conduite de la vie dans la durée. Il est, comme l'a remarqué Descartes, la chose du monde la mieux partagée, car les gens instruits n'en ont pas, en moyenne, plus que les ignorants. S'il est la chose la plus commune, c'est qu'il tient de près à l'élan vital, qu'il met en jeu non une superficie de l'esprit, mais la réalité de l'esprit.

Il met en jeu la réalité de l'esprit précisément parce qu'il n'est pas une opération de l'esprit. L'esprit en effet opère non par son être total, ὅλῃ τῇ ψυχῇ, mais par ce qu'il a de commun avec la matière sur laquelle il opère, et d'adapté à elle. C'est ce que nous comprendrons en voyant l'esprit déduire. La déduction, dit M. Bergson, étant « une pure opération de l'esprit, s'accomplissant par la seule force de l'esprit » il semble que si elle doit être à son aise et porter des fruits quelque part, ce doive être dans le domaine de l'esprit. Pas du tout. La déduc-

1. *Évolution Créatrice*, p. 236

tion n'y sert à peu près de rien. Elle n'est à son aise que dans les choses de l'extérieur, géométrie, astronomie, physique. « Que conclure de là, sinon que la déduction est une opération réglée sur les démarches de la matière, calquée sur les articulations mobiles de la matière, implicitement donnée, enfin, avec l'espace qui sous-tend la matière ? Tant qu'elle roule dans l'espace ou dans le temps spatialisé elle n'a qu'à se laisser aller. C'est la durée qui met des bâtons dans les roues [1]. »

Une chose qui dure ne peut en effet se déduire. Si elle pouvait se déduire il serait inutile qu'elle durât. Cela se voit dans le moral et la politique, où la prévision est impossible, et où jamais ne se produit ce que la raison raisonnante attendait. Tout ordre moral, tout parti politique, toute politique nationale comportent une pente de déduction, donnée avec eux comme leur moyen nécessaire d'action, mais aussi, et indivisiblement, comme leur poids de matérialité, la direction mortelle où ils doivent rouler, leur principe de défaite et d'encrassement. « D'une proposition vérifiée par les faits, on ne peut tirer ici des conséquences vérifiables que jusqu'à un certain point, dans une certaine mesure. Bien vite il faut en appeler au bon sens, c'est-à-dire à l'expérience continue du réel, pour infléchir les conséquences déduites et les recourter le long des sinuosités de la vie [2]. » Comparez un mathématicien habitué à la déduction et qui la transporte dans l'ordre politique et religieux, comme Auguste Comte, avec l'esprit habitué à cette expérience continue du réel, par exemple, en des ordres différents, un Talleyrand, un Joubert, un Cournot.

La déduction ne saurait s'appliquer, sinon pour des opérations de détail, aux sciences de l'esprit ni même aux sciences de la vie. Elle est aussi mal opérante en biologie qu'en psychologie. Mais si la biologie et la psychologie ne sauraient beaucoup déduire, en revanche elles induisent, et elles formulent des lois. Une fois en possession de ces lois elles déduisent, elles prévoient, elles se passent de la durée. L'économie politique, la politique, même la morale, peuvent, dans une certaine mesure et avec les réserves nécessaires, en faire autant. Mais la philosophie ? Notez qu'on parle de lois biologiques, sociologiques, et, dans un autre sens, de lois morales, mais on ne saurait employer l'expression de lois philosophiques. La philosophie n'a jamais formulé de lois. Lorsqu'il s'agit d'un art on emploie le terme

1. *Évolution Créatrice*, p. 232.
2. *Id.*, p. 233.

de règles : on dit les règles de la médecine, les règles de la comédie, — règles qu'un bon médecin, un bon auteur dramatique savent infléchir sur les contours de leurs objets comme les règles de plomb traditionnelles. Mais on ne dit pas plus les règles de la philosophie que les lois de la philosophie. Penserons-nous que la philosophie a horreur de tout ce qui est déduction ? Mais on sait quel rôle la déduction pure a joué chez Platon, Descartes, Spinoza.

La vérité est que les sciences comportent des lois, que les arts comportent des règles, parce que ni les unes ni les autres ne constituent une expérience continue du réel, mais figurent des coupes sur le réel ; lois et règles nous donnent des moyens d'action. L'homme instruit à qui manque le sens philosophique conclura que la philosophie est une illusion parce qu'elle ne nous donne ni lois, ni règles, à peu près comme le mathématicien disait d'Athalie : Qu'est-ce que cela prouve ? Les philosophes géomètres, comme Platon et Spinoza, ont essayé (ce n'est d'ailleurs qu'un aspect ou une partie de leur philosophie) de dépasser les lois et les règles, et de faire porter la philosophie sur les essences. Mais ils n'ont pu passer aux existences qu'en abandonnant ce point de vue. Si la philosophie dépasse les lois et les règles, c'est en somme par le même chemin que le simple bon sens, et Descartes avait raison de l'indiquer dès la première phrase du *Discours de la Méthode*. « Le bon sens. dit M. Bergson, consiste à savoir se souvenir, je le veux bien, mais encore et surtout à savoir oublier. Le bon sens est l'effort d'un esprit qui s'adapte et se réadapte sans cesse, changeant d'idée quand il change d'objet [1]. » C'est ce que Méré fit comprendre à Pascal, contribuant ainsi à le rendre, de géomètre, philosophe. Dire que le bon sens est l'effort d'un esprit qui s'adapte, c'est dire que le bon sens consiste à *durer*, au sens bergsonien du mot ; nous durons non pas en invétérant le présent, c'est-à-dire en y transportant le passé, mais en ouvrant au présent une sensibilité fraîche, en acceptant tout ce qu'il nous apporte. Les enfants, qui ne sont pas liés comme nous par leur passé, ont beaucoup de bon sens ; les enfants terribles sont censés en avoir trop. Ce qui manque et manquera toujours aux éducateurs, c'est la faculté ou plutôt la possibilité d'utiliser ce bon sens. Le but de l'éducation est, malgré toute la rhétorique dont notre mauvaise conscience le colore, de transformer les enfants en rouages sociaux, de les « mécaniser ». Elle est donnée par des professionnels eux-mêmes

1. *Le Rire* p. 187.

mécanisés, obligés de créer de l'automatisme, et, par endosmose, investis les premiers de cet automatisme qui en fait de bons sujets pour la comédie. M. Bergson dit quelque part que le propre de l'intelligence c'est non pas de produire des outils, mais de fabriquer des machines qui produisent des outils. L'intelligence pédagogique, machine qui fabrique des pièces de machine (à la limite bien entendu), répond excellemment à cette définition. L'éducation consiste à remplacer une partie du bon sens naturel par des mécanismes qui permettent à la partie restante d'être utilisée socialement. Elle échoue si elle mécanise tout, et elle échoue si elle ne mécanise rien. Le bon sens, dans la vie sociale, sert à tout, mais ne suffit à rien.

De ce point de vue la philosophie ne fait pas exception aux autres disciplines. Elle demande autre chose que du bon sens naturel, que la fraîcheur et la spontanéité d'un esprit capable de s'adapter et de se réadapter sans cesse. Mais après avoir fait le voyage dont parle Berkeley, le voyage où elle a acquis cette autre chose, cet « usage et raison », elle revient au bon sens pour s'identifier avec lui : je veux dire au bon sens ingénu de l'enfant qui découvre et enregistre les choses telles qu'elles sont, telles que les apporte la durée, et qui ne confond pas leur présent avec l'ombre projetée de leur passé. Nous appelons bon sens la spontanéité par laquelle nous rectifions notre automatisme, et entretenons à l'état de progrès la pratique individuelle et sociale. Et l'on pourrait définir la philosophie un bon sens qui ne sert à rien. Un bon sens qui ne sert à rien se confondra avec l'intuition, puisque l'intuition est détournée d'elle-même, dans la mesure où l'être qu'elle nous ferait connaître est utilisé pour quelque chose. En ramenant, avec la *perennis philosophia*, le monde à des réalités intérieures et vivantes, on pourra adopter la phrase de Bacon que Schopenhauer inscrit en épigraphe de son grand ouvrage. « Ea demum vera est philosophia, quæ mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quisquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. »

Ce bon sens qui ne sert à rien, il serait contradictoire qu'il se formulât en lois comme les sciences et en règles comme les arts. Si le bon sens qui ne sert à rien nous met en plein dans l'activité la plus haute et la plus pure de l'esprit, inversement le bon sens utile, le bon sens pratique, si on l'emploie à philosopher, devient la chose la plus superficielle et la plus vaine. Il ne sert à rien, puisqu'il n'est plus em-

ployé pour la pratique, et il n'est plus le bon sens puisqu'il adapte de force une qualité pratique au contraire de la pratique. Cela devient alors la philosophie du sens commun. Non seulement celle qui se donne pour telle, mais surtout la plus dangereuse, celle qui déguise sous un vêtement philosophique les données du sens commun. James dit que la scolastique n'est autre chose que le sens commun devenu pédant. Rien de plus juste. Systématiser les données du sens commun est un danger perpétuel auquel est exposée la philosophie ; elle s'y laisserait aller par son poids d'automatisme. Elle doit demeurer contre le sens commun à l'état de tension, ne se départir jamais de sa critique et de son contrôle. Mais le bon sens qui réussit contre l'automatisme dans l'ordre de l'action devra sans doute réussir contre l'automatisme dans l'ordre de la spéculation. Le bon sens « change d'idée quand il change d'objet ». Pareillement le philosophe doit considérer chaque problème en lui-même, et ne se servir qu'en dernier lieu, avec les plus grandes précautions, de l'analogie, parfois si précieuse, mais toujours si facile. Ce que nous avons de bon sens, nous l'avons défendu et maintenu contre toutes sortes de mécanismes ; la philosophie est obtenue de même par l'esprit humain comme une conquête progressive sur les mécanismes, sur le mécanisme.

II

LES DISSOCIATIONS D'IDÉES

Le raisonnement par analogie est une association d'idées réfléchie. Mais il y a pour la philosophie, dans l'analogie comme dans le langage — la langue d'Ésope — à la fois un secours et un danger. Spontanément nous associons les idées ; et, comme la philosophie a en partie pour fonction de contrôler et de redresser le spontané, philosopher ce sera souvent dissocier des idées, résoudre les questions sera d'abord dénouer des nœuds d'associations toutes faites, — et la dissociation d'idées, comme l'a fort bien vu Rémy de Gourmont, devra tenir autant de place dans la pensée critique que l'association d'idées dans la pensée courante.

De ce point de vue M. Bergson pourrait s'appeler un dissociateur d'idées. L'*Essai* est une dissociation de la durée spatialisée et de la durée réelle. *Matière et Mémoire* est une dissociation des idées courantes sur les rapports du physique et du mental. L'*Évolution Créatrice* est une dissociation non seulement de l'idée de l'évolution, mais de nos idées sur la vie et sur l'être. Comme les idées ne s'associent pas de la même façon, les dissociations devront aussi s'effectuer selon des coupes différentes. On pourrait distinguer, comme les associations psychologiques par utilité, par contiguité et par ressemblance, — la dissociation philosophique de l'utile, du contigu et du ressemblant.

M. Bergson ne parle nullement d'association par utilité. Néanmoins on pourrait dire que c'est pour lui la forme primordiale de l'association, celle qui se trouve à l'origine de la vie, et qu'elle ne se confond ni avec l'association par ressemblance ni avec l'association par contiguité. L'instinct implique des associations par utilité. Les associations dans l'espace étant fondées sur la contiguité, les associations dans le temps sur la ressemblance, l'association entre le temps et l'espace qu'est notre durée spatialisée ne pourra se ramener ni à l'une ni à l'autre, mais on devra la considérer comme une association fondamentale due à la nécessité d'agir. Dissocier du point de vue du vrai cette association fondée sur l'utile, après avoir montré comment et pourquoi elle s'est formée, sera donc la tâche de la philosophie. Ce genre d'association est impliqué d'ailleurs bien profondément dans notre être et dans celui de tous les vivants, puisque l'association de l'âme et du corps n'en forme qu'un cas privilégié. *Matière et Mémoire*, qui la dissocie, l'explique comme une association provisoire, utile à la vie. La mort dissout cette association de choses comme la philosophie dissout cette association d'idées. Mourir c'est cesser d'agir. Mais la dissociation de l'être et de l'action nous fait comprendre que nous sommes en tant que nous sommes et non en tant que nous agissons ; ce qui empêche d'agir n'empêche pas d'être. Si cette dissociation d'idées, fondée sur l'observation et l'étude de certains faits psychologiques, est vraie, les conséquences en apparaissent immenses, puisqu'elle permettrait de résoudre le problème de la mort. Elle donnerait un fondement solide aux deux mots (en apparence contraires et qui signifient la même chose) de Platon : La philosophie est la préparation à la mort, — et de Spinoza : La vie est la méditation de la vie, non de la mort, et il n'y a rien à quoi le sage pense moins qu'à la mort. La dissociation d'idées, qui était pour Gourmont un simple

amusement de l'intelligence, fournirait à la philosophie le contact même avec l'être.

L'association par ressemblance, qui fait corps avec le mécanisme de notre pensée, fait corps aussi avec la production de nos erreurs, et la dissociation d'idées consistera alors à découvrir les fausses ressemblances. Ici encore la faculté de dissocier est liée à l'exercice du bon sens, à l'intuition qui, avant même que nous ayons raisonné, nous fait dire : « Ce n'est pas la même chose. » L'esprit de géométrie pense souvent par des associations de ressemblances : « C'est la même chose que... » L'esprit de finesse pense par des dissociations de ressemblances : « Ce n'est pas la même chose que... » L'esprit philosophique dit : « Ce n'est pas la même chose que... Mais voici pourquoi cela paraît la même chose que... » L'association par ressemblance nous donne la faculté de généraliser, nous fait penser le général. Mais le bon sens nous oblige sans cesse à reconnaître le particulier dans le général et à dissocier ce qui est associé. Et le bon sens inutile, c'est-à-dire la philosophie, s'applique d'abord à dissocier cette idée du général. Lisez dans l'*Évolution Créatrice* les pages lumineuses où M. Bergson dissocie la généralité des genres et la généralité des lois, deux idées très distinctes que nous associons ou plutôt que nous confondons dans une idée générale. Cette confusion, explique-t-il, consiste à « grouper sous le même concept deux espèces d'ordre qui se ressemblent simplement par la facilité qu'ils donnent à notre action sur les choses [1] ». Cette confusion peut d'ailleurs se faire au bénéfice des genres comme c'est le cas de la philosophie antique, ou du point de vue des lois, comme c'est le cas de la philosophie moderne. A la limite de la première est une philosophie des Idées, à la limite de la seconde le mécanisme. Les anciens ont traduit le physique en vital et les modernes le vital en physique. Dans les deux cas on a philosophé en unifiant, unifié en associant, associé en confondant. Le bergsonisme s'efforcera de philosopher en distinguant, de distinguer en dissociant, et d'expliquer non seulement pourquoi il faut dissocier, mais pourquoi on a associé, d'expliquer, avec la différence réelle, la ressemblance apparente.

Enfin les associations par contiguité impliquent également pour l'esprit philosophique une exigence de dissociation. Le sophisme *post hoc ergo propter hoc*, association par contiguïté dans le temps,

1. *Évolution Créatrice*, p. 247.

sophisme si habituel en histoire et en politique, suffit à montrer la nécessité permanente de la dissociation, la fonction de leucocythe qu'elle exerce contre les microbes infectieux de la pensée. L'association par contiguité dans l'espace est moins dangereuse, parce que la dissociation s'y fait d'elle-même, et que les choses qui se juxtaposent s'excluent en même temps qu'elles s'associent. Et cependant les passions viennent le plus souvent d'associations par contiguité dans l'espace, associations que dissocie la raison. Qu'est-ce que l'avarice, sinon une association par contiguité dans l'espace entre des jouissances et des moyens de jouissance ? Association que la raison nous montre absurde, puisque le plaisir implique une dépense, et qu'un plaisir s'acquiert par une usure, qu'une jouissance actuelle implique l'annulation de cette même jouissance au futur. L'avare prend pour les jouissances, qui ne peuvent coexister puisqu'elles durent, les moyens de jouissance qui coexistent dans l'espace. Et son trésor c'est cet ordre de coexistences ; ses associations habituelles deviennent des associations par contiguité dans l'espace, d'où sa croyance à la réalité du chiffre. Son monde artificiel est un monde numérique, évalué en francs, livres, dollars, comme l'est pour la science le monde de l'espace pur. On peut dire que l'avarice c'est l'interférence de l'idée de jouissance présente et de l'idée de jouissance possible. L'avarice prétend les unir dans une même réalité, qui est la jouissance présente de la jouissance possible. Mais comme dans la réalité elles s'excluent l'une l'autre, comme la réalité c'est l'une excluant l'autre, et comme le bon sens est en nous ce qui sent cela, comme le génie comique est ce qui exprime ce bon sens, l'avare se fait plus que personne justiciable de la comédie.

C'est en la dissociation d'une association par contiguité que consiste la critique que fait M. Bergson de l'idée de hasard. L'idée de désordre, l'idée de hasard sont des interférences d'idées positives, qui donnent l'impression d'une idée négative, comme l'interférence de deux ondes lumineuses donne de l'obscurité. Ce qui produit l'idée de désordre c'est l'interférence, c'est-à-dire la contiguité, de l'idée de l'ordre mécanique et de l'idée de l'ordre voulu. On entend par absence d'ordre « la présence des deux, avec, en outre, le balancement d'un esprit qui ne se pose ni sur l'un ni sur l'autre ». Pareillement « le hasard ne fait qu'objectiver l'état d'âme de celui qui se serait attendu à l'une des deux espèces d'ordre, et qui rencontre l'autre[1] ». L'association

1. *Évolution Créatrice*, p. 255.

de deux idées en a donc produit une troisième qui n'a pas de réalité en dehors de cette association, et qui disparaît de la raison dès qu'on envisage les deux idées dissociées.

III

LES CONTRAIRES

M. René Berthelot, dans son livre sur le bergsonisme, signale assez justement chez M. Bergson un procédé de discussion qui classe toutes les solutions d'un problème sous deux chefs antithétiques, montre que ces deux solutions contraires ont un postulat commun, et, par une critique de ce postulat, que ce problème n'avait pas lieu d'être posé, du moins en ces termes. On peut trouver à la répétition de ce procédé un caractère un peu artificiel, mais en est-il un autre pour démasquer les faux problèmes ? Cette dialectique tient d'ailleurs à une tournure générale de la philosophie bergsonienne, à une façon de penser dualiste (je ne dit pas un dualisme). Cette philosophie se rattache au courant d'Héraclite, comme la philosophie opposée, celle des dialecticiens, se relie à Parménide. Or toute philosophie de la mobilité et de la durée implique une philosophie des contraires. Si vivre est durer et si durer est changer, les contraires, en se succédant dans la durée, en marquant comme des coups de timbale le rythme du changement, sont incorporés à cette durée. Le changement est d'autant mieux senti, d'autant plus réel, que les états de ce changement sont plus différents, et la limite du différent c'est le contraire. Il n'y aurait pas de conscience sans contrariété, et l'idée de contraire réside en grande partie dans la coupe logique que nous faisons sur cette contrariété. Tout se passe comme si le sentiment de la contrariété libérait en conscience une énergie potentielle, ainsi que, dans une chute d'eau, par le brusque passage du haut au bas, est convertie en force vive libérée l'énergie potentielle de la masse.

De sorte que la tendance d'une idée ou d'un problème philosophique à se polariser en deux opinions contraires répond à une ten-

dance profonde de la vie. Il n'y aurait pas de conscience individuelle sans une contrariété infligée à l'être par son milieu. Il n'y aurait pas de conscience sociale sans les contrariétés, les contradictions, les oppositions internes qui existent dans toute société, à commencer par la famille, et qui ne se concilient sur un point que pour se renforcer sur un autre. Il n'y aurait pas de conscience philosophique, pas de philosophie, sans la différence et l'opposition des doctrines, et cette opposition existera après M. Bergson comme elle existait avant lui. L'élan vital de la philosophie sera plus fort que la tentative du philosophe (impérialiste à sa façon) pour l'arrêter à lui. Il ne serait pas philosophe s'il ne l'essayait, et il n'y aurait pas de philosophie s'il y réussissait.

Il n'en demeure pas moins que cette réalité de mouvement, cette création de contrariétés fécondes, cette position de contraires et ces passages d'un contraire à l'autre, nulle philosophie mieux que celle de M. Bergson ne fait effort pour les suivre de près, adapter sa fluidité à leur complexité et à leurs sinuosités. L'idée de contraire occupait dans la philosophie des anciens une place considérable, étant donné leur physique qualitative. La physique quantitative des modernes l'a fait à peu près disparaître de la philosophie comme de la science ; la biologie s'en est fort peu servi ; une tentative malheureuse de Darwin (l'expression des émotions expliquée par le principe de l'antithèse) a montré qu'elle devait être en tout cas fortement retaillée pour s'adapter aux faits vitaux. Il semble que le mobilisme bergsonien lui ait rendu un peu du jeu qu'elle avait au temps d'Héraclite, de Platon et d'Aristote. Non l'idée de contraire, mais celle de directions contraires, celle de mouvements divergents, est à M. Bergson d'un précieux secours. La nécessité et la liberté, la matière et la vie, le corps et l'âme, l'intelligence et l'instinct, ne forment pas des couples de réalité contraires, puisqu'en fait nous les voyons toujours coexister ; mais ils forment, en fait, des couples de directions contraires, et, en droit, des couples de principes contraires. On pourrait dire de tous ce que M. Bergson dit de l'intelligence et de l'instinct : « En réalité ils ne s'accompagnent que parce qu'ils se complètent, et ils ne se complètent que parce qu'ils sont différents, ce qu'il y a d'instinctif dans l'instinct étant de sens opposé à ce qu'il y a d'intelligent dans l'intelligence[1]. » C'est à ces sens opposés, à cette distinction de mouvement que s'attache l'explication philosophique.

1. *Évolution Créatrice*, p. 148.

Deux mouvements de sens opposés étant donnés, il suffit que l'un d'eux cesse pour qu'on retombe dans l'autre. Le mouvement centrifuge de la balle que nous jetons en l'air, quand il prend fin, devient mouvement centripète. Il en est de même de tout mouvement dans l'un des deux sens divergents. Il ne cesse pas par le repos, puisqu'il n'y a pas de repos dans la réalité, mais par le mouvement inverse. La vie succède à la matière quand l'énergie cesse de se dégrader, la matière succède à la vie quand l'énergie cesse de s'accumuler. On pourrait reprendre sur un rythme bergsonien l'argument des contraires du *Phédon*. De deux contraires l'un se définit par la cessation de l'autre, mais comme l'un ne cesse que d'une façon relative à l'autre, l'autre ne se pose aussi que d'une façon relative au premier. Comme Schopenhauer l'avait profondément vu, entre le désir et sa réalisation, le rêve et l'action, l'idéal et le réel — et aussi entre la vie et la matière, l'instinct et l'intelligence — il y a à la fois rapport d'adaptation et d'opposition. Ce qui est élan vital retombe naturellement à son contraire et doit se tenir en état de tension toujours précaire pour éviter cette chute naturelle. L'effort est un mouvement qui tend vers un but, mais qui ne saurait l'atteindre qu'en cessant d'être effort, c'est-à-dire en cessant d'être. « Jusque dans ses œuvres les plus parfaites, alors qu'il paraît avoir triomphé des résistances extérieures et aussi de la sienne propre, il est à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner. C'est ce que chacun de nous peut expérimenter en lui-même. Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant : l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit. Et notre plus ardent enthousiasme, quand il s'extériorise en action, se fige parfois si naturellement en froid calcul d'intérêt ou de vanité, l'un adopte si aisément la forme de l'autre, que nous pourrions les confondre ensemble, douter de notre propre sincérité, nier la bonté et l'amour, si nous ne savions que le mort garde encore quelque temps les traits du vivant [1] ».

Il serait inexact cependant de voir dans le bergsonisme une philosophie où les contraires s'engendreraient sans fin, et où chacun n'existerait que comme inversion de l'autre. La matière est l'inversion de la vie, l'intelligence l'inversion de l'intuition, mais la réciproque n'est pas

1 *Évolution Créatrice*, p. 138.

vraie, ou du moins (nous retrouverons ce point délicat) n'est que relativement vraie. De deux contraires l'un seul porte l'accent du réel. « Tout ce qui apparaît comme positif au physicien et au géomètre deviendrait, de ce nouveau point de vue, interruption ou inversion de la positivité vraie, qu'il faudrait définir en termes psychologiques [1]. » L'un est positif, l'autre négatif, l'un est le plus, l'autre le moins, l'un est mouvement, l'autre interruption, mais cette interruption s'exprime par une descente, une inversion. « Inversion et interruption sont deux termes qui doivent être tenus pour synonymes [2]. » Il y a là un schème élémentaire que M. Bergson a transporté dans tous les ordres de pensée, un schème dynamique qui devient tout naturel dans une philosophie de la mobilité. Il rejoint d'ailleurs certaines directions de la métaphysique. Nous lui avons trouvé des analogies platoniciennes, mais il rappellerait mieux encore la philosophie alexandrine. Et ce sont là, probablement, des directions que reprendra et que creusera, en partie, la métaphysique qui naîtra de la science einsteinienne.

IV

LE CERCLE

Le bergsonisme nous apparaît, si l'on veut, comme un monisme dynamique qui se résoud dialectiquement en un dualisme statique. Et dès que nous envisageons (ce que nous évitons difficilement) cette philosophie à ce point de vue dialectique et dualiste, nous y reconnaissons certaines apparences de cercle vicieux. M. Bergson ne s'en défend pas. Il admet le cercle comme une nécessité, il nie qu'il soit toujours vicieux. Si l'on tirait une logique du bergsonisme, il faudrait y donner une place capitale à cette question du cercle. Comme le mouvement des corps dans la physique cartésienne, il semble que le mouvement de la pensée dans la logique bergsonienne soit un mouvement circulaire.

La logique de l'École voit volontiers dans le cercle une forme de la réduction à l'absurde. Mais le cercle n'apparaît absurde que parce qu'il porte sur des idées, des abstraits. La réalité ne comporte pas ces

1. *Évolution Créatrice*, p. 227.
2. *Id*, p. 219.

idées, ces abstraits. Les idées, les points de vue de l'un à l'autre desquels le logicien croit voir un cercle vicieux, ont été tirés artificiellement d'une réalité en mouvement où les choses sont à l'état de multiplicité indivisé.

Toute philosophie qui veut expliquer l'intelligence implique un cercle, et la *Critique de la Raison Pure* a établi la géométrie de ce cercle. En effet, c'est avec l'intelligence qu'on fera la genèse de l'intelligence. Mais si l'on s'arrêtait à ces considérations préliminaires, on n'arriverait ni à penser ni à agir. On pourrait, dit M. Bergson, démontrer qu'il est impossible d'apprendre à nager, car pour nager il faut se tenir sur l'eau, et pour se tenir sur l'eau il faut nager. « Il est de l'essence du raisonnement de nous enfermer dans le cercle du donné. Mais l'action brise le cercle [1]. » Et si l'action brise le cercle, c'est en vertu du même pouvoir, du même mouvement qui lui a permis de le tracer. Le cercle lui-même est un acte, l'acte du logicien qui isole et immobilise des idées, et substantifie leur rapport.

Il est de la nature d'une pensée vigoureuse et d'une philosophie vivante de briser des cercles, non pas par virtuosité logique comme l'écuyère passe à travers des cercles de papier, mais par la simple démarche de l'action intérieure qui se confond avec notre être. Il y a à l'origine du cartésianisme un cercle célèbre : la vérité des idées claires prouvées par l'existence de Dieu, et l'existence de Dieu par les idées claires. Mais Descartes n'a pas de peine à se défendre en montrant que ces termes d'idées claires, identiques dans les deux expressions, sont des abstraits de logicien, que du premier sens au second il y a changement, mouvement, et même passage d'une réalité instantanée, celle de l'idée claire immédiatement aperçue, à une réalité qui dure, celle de l'idée claire garantie par la véracité divine et comme chargée de durée par la création continuée. Toute l'apologétique de Pascal tourne dans un cercle vivant auquel il a donné plusieurs formes. L'eau bénite vous fait croire comme l'eau de rivière vous fait nager ; mais il faut déjà croire à l'eau bénite comme il faut déjà entrer dans la rivière. — Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé, mais tu ne me trouverais pas si tu ne me cherchais pas. — Il faut demander la grâce pour l'obtenir, mais il faut l'avoir pour la demander. Des cercles analogues, où se courent après connaissance et individuation, sujet et objet, représentation et volonté, sont vivement re-

1. *Évolution Créatrice*, p. 210

prochés à Schopenhauer par la plupart des critiques. M. Volkelt l'en défend en appelant sa philosophie un corrélativisme, c'est-à-dire une manière de philosopher par termes corrélatifs.

Dans l'étoffe même de notre vie psychologique, sont déjà donnés les éléments d'un cercle. Nos actions s'expliquent par notre caractère, mais notre caractère s'explique par nos actions. « On a raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes : mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes [1]. » Et nul ne le contestera, parce que la matière de ce cercle apparent est donnée dans la nature même du temps. Mais cette chaîne de notre durée se confond avec nous-mêmes, avec l'acte et le mouvement de notre réalité indivisible, et dès que nous formulons le cercle nous rompons et morcelons cette continuité. Exprimer le cercle est une façon de tourner le dos à la réalité et de prendre pour elle l'ombre qu'elle projette sur un tableau noir. C'est la dissocier. Sans ces dissociations nous ne pourrions d'ailleurs obtenir les réalités maniables à l'aide desquelles nous pensons, à savoir les idées générales. C'est entre deux idées que le logicien trace un cercle sur lequel il les fait courir l'une après l'autre. Mais l'idée générale elle-même implique un cercle de ce genre, qui n'est autre que sa réalité mobile. « La généralisation ne peut se faire que par une extraction de qualités communes ; mais les qualités, pour être communes, ont déjà dû subir un travail de généralisation [2]. » Et ce cercle est aussi artificiel que les autres, parce que, d'une idée à une autre, comme dans le cercle cartésien, les mêmes mots désignent sinon des réalités différentes, du moins des moments différents d'une même réalité, des positions sur un mouvement indivisible. « La vérité est qu'il n'y a pas de cercle, parce que la ressemblance d'où l'esprit part, quand il abstrait d'abord, n'est pas la ressemblance où l'esprit aboutit lorsque, consciemment, il généralise. »

En d'autres termes, le cercle cesse d'être vicieux lorsqu'on se place au point de vue de sa génération, lorsqu'on le fait coïncider avec le mouvement qui le décrit. Dès qu'on se trouve à l'intérieur de la vie, on voit le cercle devenir réalité vivante, courbe serpentine de Léonard. Le vrai cercle vicieux consisterait à porter toujours avec soi l'intelligence, à retrouver péniblement dans la métaphysique l'unité vide

1. *Évolution Créatrice*, p. 7.
2. *Matière et Mémoire*, p. 172.

qui reste dans l'esprit quand on a abandonné à la science toute l'expérience. Il y a cercle quand l'intelligence reste passive, quand au lieu de mordre sur la réalité, sur la richesse de la vie, elle recourt à ce qu'un ministre des finances dans l'embarras appelle des opérations de trésorerie. Pour philosopher il faut rompre ce cercle, « brusquer les choses, et, par un acte de volonté, pousser l'intelligence hors de chez elle[1] ». Comme l'avait vu Descartes, s'il y a en nous quelque chose qui nous fasse toucher l'absolu, participer à lui, c'est la volonté, c'est l'action.

Le dédoublement de la théorie de la connaissance et de la métaphysique est dû à un artifice de méthode, et si l'esprit ne va pas hardiment de l'une à l'autre, c'est par suite de cette horreur du mouvement qui est inhérente à la philosophie du concept. « La théorie de la connaissance devrait se suspendre à la métaphysique. A la vérité chacune de ces deux recherches conduit à l'autre ; elles font cercle, et le cercle ne peut avoir pour centre que l'étude empirique de l'évolution[2]. » La philosophie, qui est la démarche suprême de la vie, se comporte comme l'être vivant lui-même. « L'étude d'un de ces organismes nous fait donc tourner dans un cercle, comme si tout y servait de moyen à tout. Ce cercle n'en a pas moins un centre, qui est le système d'éléments nerveux tendus entre les organes sensoriels et l'appareil de locomotion[3]. » Ainsi la théorie de la connaissance n'est pas plus un moyen pour s'élever à une métaphysique positive ou négative, que la métaphysique n'est un moyen pour déduire une théorie de la connaissance. Ce sont ces concepts de moyen et de fin qui engendrent le fantôme du cercle. La question de l'œuf et de la poule, qui embarrasse le sens commun, n'est résolue que lorsque l'on a compris que l'œuf et la poule ne sont que des coupes sur la réalité d'un mouvement, d'un élan, que, du germe au germe, l'élan qui fait sortir l'œuf de la poule est le même que celui qui fait sortir la poule de l'œuf. Pareillement « il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment[4] ».

Ces réponses aux logiciens ne sont d'ailleurs jamais décisives. La méfiance que nous inspirent les cercles, la tendance que nous avons

1. *Évolution Créatrice*, p. 211.
2. *Id.*, p. 194.
3. *Id.*, p. 136.
4. *Id.*, p. VI.

à les trouver vicieux, sont au moins des symptômes qui nous signalent les régions où il est difficile de penser avec précision. On peut, comme le fait si adroitement M. Bergson, expliquer un cercle, s'entraîner au mouvement de pensée par lequel on le dépassera, précisément en épousant avec franchise son mouvement circulaire. Il y resterait toujours pour l'intelligence quelque chose à désirer, si précisément le cercle ne se dessinait pas aux points où, en y regardant de plus près, commence sa frange d'intuition.

V

L'EFFORT DE PENSÉE

La pensée peut être prise dans le cercle des logiciens quand elle s'abandonne à son mécanisme naturel, mais l'action brise ce cercle, l'action de la pensée gouverne le mécanisme de la pensée. Le danger de la pensée philosophique se trouve dans les mécanismes tout montés qui abondent autour d'elle et auxquels elle risque de s'abandonner. La pensée ne mord sur la réalité que si elle est action. La vraie philosophie implique un effort constant. Son rôle est de « faire violence à l'esprit, remonter la pente de l'intelligence ». « Encore en train de penser ! » disait quelqu'un en rencontrant Lamartine. « Je ne pense jamais, répondit le poète, ce sont mes idées qui pensent pour moi. » Un philosophe qui laisserait, comme un poète romantique, ses idées penser pour lui n'arriverait pas à grand chose. « Il faut, dit M. Bergson, que l'esprit se violente, qu'il renverse le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement, qu'il retourne ou plutôt refonde sans cesse toutes ses catégories. Mais il aboutira ainsi à des concepts fluides, capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses... Philosopher consiste à invertir la direction habituelle du mouvement de la pensée [1]. »

En principe tout au moins. Il n'y a pas de philosophie, ou plutôt

1. *Introduction à la Métaphysique* (in *Rev. Mét.*, p. 27).

de vie philosophique, sans cela. Mais si la vie consiste à remonter en l'organisant un courant de matérialité, elle est toujours plus ou moins captive de la matérialité, et ses chaînes c'est sa solidité et son poids. Comme les moments de pure liberté, ces efforts de la philosophie contre la pensée, ces inversions de mouvement, sont rares. La pensée sculpte ses pentes, et les suit. Tout système comporte un effort de ce genre, mais aussi un ordre inévitable d'habitudes. Penser c'est créer des idées, et l'heure de Lamartine arrive toujours, l'heure où vos idées pensent pour vous, l'heure où le corps de la pensée est pris par l'automatisme qu'il a créé. Il n'y a de bergsonisme qu'à cette condition : une philosophie c'est un système, un système c'est un corps et un corps ce sont des habitudes. Mais précisément une vigilance constante peut différer le règne de ces habitudes, retarder l'automatisme, maintenir le contrôle sur ces idées qui tendent toujours à penser pour vous. Si M. Bergson s'en était complètement préservé il ne serait pas homme et il n'y aurait pas de philosophie bergsonienne. La science peut-elle se garantir jusqu'à un certain point de cet automatisme ? Certes on a pu voir de très grands savants devenir pour la science, dans leur vieillesse, des poids morts. A partir d'un certain moment, chez un Cuvier, un Élie de Beaumont, un Berthelot, l'automatisme de la science acquise l'emporte sur les enseignements de la science qui se fait, leurs idées pensent pour eux. Mais d'autres savants, probablement plus dépourvus d'esprit philosophique, ont pu conserver jusqu'au bout leur ingénuité devant la nature, leur docilité aux leçons de l'expérience. D'une façon générale l'automatisme des habitudes est d'autant moins dangereux pour une intelligence qu'elle se tient plus près des faits, qu'elle donne moins aux idées et plus à l'expérience, ou plutôt qu'elle prend les idées mieux comme moyens et moins comme fins. Il en pourrait être de même de la philosophie. Elle courra d'autant moins vite à son risque inévitable qu'elle se tiendra sur la ligne où elle pourra le mieux se recharger d'expérience, rester en contact avec l'expérience. M. Bergson a souvent protesté contre la séparation de principe qu'on établit entre les procédés de la science et ceux de la philosophie. La philosophie, pour lui, doit comme la science étudier des faits, des faits que la science n'aura pas encore su expliquer ; dans l'*Essai* c'est l'intensité des états psychologiques, dans *Matière et Mémoire* ce sont les phénomènes d'aphasie ; dans l'*Évolution Créatrice* c'est la structure de l'œil pour ce qui est de l'ordre vital, la dégradation de l'énergie pour ce qui est de l'ordre physique ;

en esthétique c'est le rire. L'interprétation théorique des faits n'en gardera pas moins en philosophie une place plus considérable que dans la science. Et le philosophe se résignera beaucoup moins que le savant à ne formuler que des hypothèses provisoires, qui seront utiles dix ans et déclineront après. En tout cas, s'il a ajouté à l'acquis positif en démasquant sur un fait précis une explication fausse, et en suggérant une explication qui tienne compte d'un plus grand nombre de données, son effort n'aura pas été vain. La dialectique des philosophes a engagé dans les deux mondes une multitude de combats singuliers (ces combats devant notre glace où nous sommes toujours vainqueurs) contre la dialectique de M. Bergson. Mais la partie positive de ses recherches sur les faits privilégiés dont il est parti n'a pas été entamée par les philosophes et a été en général confirmée par les savants. C'est beaucoup.

Le mot de Lamartine exprimait la moelle même de son génie : la facilité. En philosophie la facilité est un grand danger. Cousin a pris toute sa vie certaine facilité de sous-éloquence lamartinienne pour de la philosphie. Mais, à un étage bien supérieur, il y a souvent dans Renouvier ou dans Hamelin une facilité dialectique aussi dangereuse que la facilité oratoire. Une des raisons pour lesquelles Socrate (le socratique et le platonicien) peut être considéré comme le père de la vraie philosophie, c'est que non seulement il a posé le connais-toi, mais qu'il l'a senti comme quelque chose de difficile et de redoutable, qu'il a réagi contre la philosophie facile des sophistes ainsi que Descartes contre la philosophie facile de la scolastique. Le commencement du discours de Socrate dans le *Banquet*, son contraste avec les discours des autres convives, sont caractéristiques : la vérité sur l'Amour se présente à lui comme une pente à remonter, comme une réflexion sur des choses compliquées, qui ne se sont pas faites toutes seules et ne sauraient se penser toutes seules. Toute grande philosophie a le sentiment d'un hiatus entre l'intelligence et la réalité, et le sentiment aussi qu'elle ne franchira ce hiatus que par un bond. Dès que ce sentiment fait défaut à la philosophie, elle devient une scolastique. Sans doute M. Bergson montre-t-il quelque injustice pour les Grecs quand il écrit : « Faut-il s'étonner si la philosophie a d'abord reculé devant un pareil effort ? Les Grecs avaient confiance dans la nature, confiance dans l'esprit laissé à son inclination naturelle, confiance dans le langage surtout, en tant qu'il extériorise la pensée naturellement. Plutôt que de donner

tort à l'attitude que prennent, devant le cours des choses, la pensée et le langage, ils aimèrent mieux donner tort au cours des choses [1]. » Il n'y a pas de philosophie qui n'ait sa pente de facilité, pas d'élan qui ne retombe partiellement en automatisme, et il semble que M. Bergson trouve sa pente de facilité lorsqu'il considère l'histoire de la philosophie. Platon vit (jusqu'à ce qu'il trouve dans les derniers dialogues son automatisme) dans un état de perpétuelle défiance contre les courant spontanés de l'esprit (on écrira un jour un *Platon* bergsonien comme on a écrit à Marburg un *Platon* kantien). Et toute la philosophie grecque ne tourne pas autour des arguments de Zenon d'Élée. Notons même comme un point important que la philosophie grecque ne tombe pas ou ne tombe que peu dans cet automatisme qu'on appelle une scolastique. Il semble que par platonisme M. Bergson entende moins la pensée des *Dialogues* que la scolastique qui aurait dû sortir en Grèce de la théorie des Idées, si les Grecs avaient eu une scolastique, et qui en est sortie effectivement au moyen-âge occidental.

Il n'en est pas moins vrai qu'un intellectualisme absolu (qui ne fut celui d'aucun grand philosophe) coïnciderait, à la limite, avec la pente d'automatisme impliquée dans l'esprit philosophique. « Cette dénonciation d'un intellectualisme universel, dit Péguy, c'est-à-dire d'une paresse universelle consistant à toujours se servir du *tout fait* aura été l'une des grandes conquêtes et l'*instauratio magna* de la philosophie bergsonienne [2]. » Et Péguy ajoute (ce qui met au point l'excès de son affirmation) : « Il y a aussi peu de peintres qui regardent que de philosophes qui voient. » Soit. Mais être un grand peintre consiste généralement en trois étapes. qui vont de la vie à une mort : savoir regarder, aider les autres à regarder, dispenser les autres de regarder. Pareillement pour un philosophe : voir, aider les autres à voir, dispenser les autres de voir. La troisième phase est celle de la scolastique (Le bergsonisme aura-t-il sa scolastique ?) En tout cas M. Bergson aura donné à la vision le sens de l'effort ; il aura montré dans l'œil philosophique (comme dans l'œil physiologique) une « marche à la vision ». Et dans la mesure où sa philosophie saura inspirer et renouveler, serait-ce contre elle, la défiance de la facilité, elle sera gardée, par un sel intérieur, de dégénérer en scolastique.

1. *Évolution Créatrice*, p. 339.
2. *Note sur M Bergson*, p. 36.

Nous avons parlé d'effort douloureux. Mais l'effort de l'intuition philosophique tel que l'éprouve le bergsonisme, la marche à la vision intérieure, dépassent les régions de la douleur ou du plaisir. M. Bergson lui-même a dit avec émotion la joie que la pensée éprouve à créer quelque chose de viable, il l'a comparée à la joie de la maternité. Les joies de la maternité ne succèdent pas seulement aux douleurs de l'accouchement, elles sont constamment traversées par celles de l'inquiétude. La création n'est essentiellement ni joie ni douleur, elle est la création. Joie et douleur marquent sur elle des coupes sensibles, comme ses œuvres marquent des coupes pratiques.

Nous voyons d'ailleurs fort bien la porte par laquelle la facilité peut s'introduire dans le bergsonisme et devenir son principe de décadence. M. Benda, dans son pamphlet *Sur le Succès du Bergsonisme*, s'évertue à nous montrer en lui une philosophie facile, à l'imputer aux mondains qui s'amusent et aux femmes qui dansent. Et celui qui lit cela après *Matière et Mémoire* voit en M. Benda un humoriste méconnu. Mais n'oublions pas certaines imprudences de M. Le Roy — sur le bergsonisme de Riquet, sur le philosophe à bicyclette, sur les voluptés de l'intuition. La philosophie de M. Bergson, comme la poésie de Mallarmé, atteindrait son point d' « évanescence » (ainsi que dirait M. Paulhan). dans une réalité de mouvement pur, une danse et une musique qui se confondent en effet avec une pleine volupté sensible. M. Benda voit le bergsonisme un peu à la façon dont M. Bergson envisage le platonisme. Il le voit au bout de sa pente de facilité, comme un prophète juif voyait Tyr et Babylone au bout de leur pente de prospérité. Mais, comme le *Phèdre* et le *Phédon*, *Matière et Mémoire* et l'*Introduction à la Métaphysique* nous placent dans le mouvement par lequel une pensée remonte une pente, nous font participer à la force d'une pensée qui se fait, nous aident à lutter contre la dissolution fatale d'une pensée qui se défait.

VI

L'UN ET LE MULTIPLE

Quelle que soit l'originalité de la philosophie bergsonienne, elle ne saurait rompre avec certains courants que la pensée grecque a imposés à l'esprit humain, ou plutôt a découverts dans l'esprit humain. Elle est à sa façon une spéculation sur le problème du *Parménide*, celui de l'un et du multiple. Elle le reprend après Spinoza et en le creusant dans une autre direction. Nous voyons ici l'une des clefs principales que M. Bergson applique aux questions philosophiques.

La philosophie pour les Grecs était la recherche de l'un, mais elle avait surmonté avec Platon l'unité abstraite des Éléates. Elle en était sortie le jour où à cette catégorie abstraite de l'unité elle avait substitué la catégorie concrète de la totalité, synthèse de l'unité et de la pluralité. La philosophie, depuis Platon et surtout depuis Aristote, doit se définir non comme la science de l'un, non comme la science de tout, mais comme la science du tout. La *Critique de la Raison pure* n'a point mis fin à ses tentatives, l'a obligée seulement à plus d'attention et de subtilité.

L'*Essai*, *Matière et Mémoire*, l'*Évolution Créatrice* peuvent être dits, au sens kantien, une psychologie rationnelle, une cosmologie rationnelle, une théologie rationnelle. L'*Essai* est une explication de la totalité psychologique dans l'acte de la liberté : nous sommes déterminés quand nous agissons partiellement, quand nous sommes partiellement, et être libre consiste à donner tout entier, à nous donner tout entier, dans un moment privilégié. *Matière et Mémoire* explique l'être vivant comme l'interférence de deux totalités de droit, dont une partie seule est éclairée et découpée pour les besoins de l'action : totalité de droit qu'est la matière, universelle interaction où l'individualité isole les centres d'action que sont les corps vivants ; totalité de droit qu'est notre passé, dont notre présent ne retient guère que les souvenirs utiles à notre action définie. Enfin l'*Évolution Créatrice*

cherche à exposer ce qu'est en soi cette totalité de droit, à constituer, sur des bases de psychologie et de cosmologie, une théologie de l'élan vital.

L'idée fondamentale du système est, selon la formule ravaissonienne, une explication constante de l'inférieur par le supérieur, du partiel par le total. S'il y a plus dans le mouvement que dans le mobile, c'est qu'il y a plus dans une totalité qui dure que dans sa coupe instantanée. Pourquoi la science positive, qui porte bien, selon M. Bergson, sur la réalité de la matière, nous apparaît-elle cependant toujours relative et toujours à refaire ? C'est qu'elle ne porte jamais sur la totalité du monde. N'étant jamais totale, son point de vue doit donc se déplacer au fur et à mesure que de nouvelles parties découvertes influencent des parties connues, obligent à réviser leur situation [1].

Il nous semble que la connaissance d'une totalité serait plus complexe que la connaissance de ses parties. C'est l'inverse qui est vrai. Si notre connaissance portait sur la totalité de la matière, elle serait parfaitement simple, elle serait donnée dans une intuition claire. Discerner des parties dans les choses représente pour nous un moyen d'agir sur elles, comme l'indiquent l'induction baconienne et la troisième règle cartésienne. Mais, pour la connaissance, cela représente de la complication, et une complication qui nous conduit à des idées fausses quand nous la transportons de l'action dans l'être. Un médecin-oculiste n'arrivera jamais à une analyse trop minutieuse des parties de l'œil, et plus il progressera dans ces divisions et cette anatomie, plus il aura de moyens d'agir sur l'œil vivant, d'en guérir les infirmités, d'en corriger les faiblesses, d'en étendre la puissance par des instruments d'optique. Mais le philosophe finaliste qui pensera en oculiste, et qui partira de ce détail pour recomposer le tout, y admirer la convergence des parties et conclure à l'existence d'un Grand Oculiste, tournera le dos à la réalité. L'œil total est une réalité simple. L'implication, la complication des parties constituent un point de vue utile à notre action. L'illusion de l'intelligence est d'y voir quelque chose de positif. Le positif c'est le total, en lequel nous n'apercevons des parties que lorsque cesse notre prise précaire de courant sur l'intuition désintéressée.

La marche générale du bergsonisme consiste donc ici à poser, sur toutes les grandes questions, des totalités de droit, objets de la

1. *Évolution Créatrice*, p. 225.

philosophie, dans lesquelles la pratique, la science et l'intelligence découpent, comme sous les cônes d'un faisceau lumineux, des parties de fait. Être philosophe c'est avoir l'intuition de ces totalités, c'est penser par totalités, mais par totalités vivantes : totalité de l'être intérieur par delà la coupe de réalité consciente qu'utilise de nous la société, totalité de l'élan universel par delà les formes sur lesquelles nous agissons, totalité de l'action par delà les points d'appui matériels dont elle est captive. Il y a une perception en droit, qui dépasse infiniment nos sens et qui comprend toute la matière. Il y a une mémoire en droit qui dépasse infiniment notre cerveau et qui coïncide avec toute notre passé, avec tout le passé héréditaire. Il y a une pensée en droit qui dépasse infiniment les idées et les images en lesquelles nous l'arrêtons et l'utilisons. L'intuition philosophique nous ferait, si elle était parfaite, coïncider avec ces totalités de droit. C'est ce dont tous les grands philosophes ont eu conscience. Mais l'aspect de ces totalités que M. Bergson nous fait voir de façon originale, c'est leur aspect dynamique. Toute totalité vraie, sauf celle de la matière, est totalité dans la durée, totalité de mouvement. Plus précisément la vraie totalité on doit la voir dans l'exigence de la totalité, dans la création d'un *plus*. « L'esprit tire de lui-même plus qu'il n'a, dans une joie qui est la manifestation des intentions fondamentales de la vie. La fin visée par la vie dans la constitution de la personne, c'est de parvenir à posséder quelque chose en plus que ce qui était au principe par la création entièrement libre. »

VII

L'INTUITION

Les directions bergsoniennes que nous venons d'énumérer sont comme autant de rivières qui forment dans le système le modelé de son terrain. Mais ces rivières vont à un fleuve, à l'artère centrale de la doctrine, qui est l'intuition.

On n'a pas manqué de cueillir dans les ouvrages de M Bergson

un certain nombre de passages où le terme d'intuition était pris dans des sens différents, et de triompher facilement. On en dirait bien davantage encore, en ce sens, sur l'Idée platonicienne, que Platon envisage sous tant d'aspects, et même des attributs et des modes, que Spinoza a cependant pris l'inutile précaution de définir géométriquement à la première page de l'*Ethique*. Ce qui explique en partie ces difficultés, inhérentes à la vie de tout système philosophique, c'est que nous avons là des termes qui font partie d'un couple et qui ne sauraient se suffire à eux-mêmes. L'Idée c'est évidemment quelque chose en soi, mais c'est aussi quelque chose qui s'oppose à la réalité sensible, et nous ne pouvons penser l'Idée sans penser cette opposition, comme un Anglais ne pense pas l'Angleterre sans l'opposer au continent, comme un Lorrain ne pense pas la France sans l'opposer à l'Allemagne. Pareillement l'intuition bergsonienne s'oppose à l'intelligence, ou plutôt (car le rapport est plus compliqué qu'un rapport d'opposition) elle complète l'intelligence, elle fait en nous corps avec elle, elle s'en distingue peu à peu, mais en se servant toujours de son aide pour la dépasser et de son contrôle pour la rectifier.

Il n'y a pas de grande philosophie sans intuition, et il est probable qu'à un certain point de vue toutes les intuitions des philosophes coïncident, que leurs affirmations se fondent en la même vérité comme les couleurs du spectre dans la même lumière blanche. Mais M. Bergson n'en conviendrait probablement pas, car pour lui il n'y a d'intuition vraie que si nous nous plaçons dans la durée réelle, si nous nous identifions avec elle, sans que rien en nous s'arrête aux coupes pratiques faites dans cette durée. Alors un grand élan « emporte les êtres et les choses. Par lui nous nous sentons soulevés, entraînés, portés. Nous vivons davantage, et ce surcroît de vie amène avec lui la conviction que les plus graves énigmes philosophiques pourraient se résoudre ou même peut-être qu'elles ne doivent pas se poser, étant nées d'une vision figée de l'univers, et n'étant que la traduction, en termes de pensée, d'un certain affaiblissement artificiel de notre vitalité[1] ». Intuition qui rejoindrait l'extase plotinienne et l'union en Dieu des mystiques, si d'abord sa solidarité avec le sentiment de la durée pure ne lui donnait son caractère *sui generis*, et si, ensuite, elle n'était quelque chose de précaire et de rare, une violence faite par nous à notre nature et à notre destinée. Cet affaiblissement organisé et organisateur de notre vitalité,

1. *La P. ception du changement*, p. 36.

qui seul permet la vie sociale, comme l'affaiblissement de la chaleur solaire a permis la vie, il devient, au point de vue de notre action, c'est-à-dire au point de vue du progrès de l'élan vital lui-même, notre force naturelle. Il est vrai que Plotin disait n'être arrivé à l'extase, c'est-à-dire à l'intuition philosophique, que trois fois dans sa vie. M. Bergson voit dans la liberté un moment de crise exceptionnelle qui ne se produit que rarement et chez peu d'hommes : pareillement cet état où les problèmes philosophiques se résoudraient d'eux-mêmes, comme on dit qu'une vapeur se résoud dans l'atmosphère, correspondrait plutôt à une intuition de droit, que nous ne pouvons frôler qu'à de rares moments, qui est en tout cas incommunicable, et que la philosophie ne saurait formuler, tout au moins la philosophie de M. Bergson qui s'exprime par des raisons, et, malgré ses images, dans le style le plus intellectuel. Au-dessous de cette intuition de droit la philosophie est, pour le moment du moins, obligée de se contenter de ce qu'obtient l'intelligence quand elle essaie de reconstituer ce que serait le point de vue d'un être intuitif.

Le philosophe ne saurait arriver à cette intuition de fait par une attaque de front, mais seulement par une série de mouvements tournants. Notre intelligence n'est pas faite pour philosopher, sa pente naturelle la mène aux mathématiques, et c'est pourquoi les mathématiques ont pu paraître parfois à Pythagore et à Platon, à Descartes et à Spinoza la clef du réel. Mais si les produits de l'intelligence sont des réalités découpées et nettes, l'intelligence elle-même, qui est un produit de la vie, ne porte pas le caractère de ses propres produits. Portée par la vie elle reste par certains points en contact avec elle. Dès lors nous ne sommes pas absolument captifs de notre intelligence. Nous avons, pour nous agripper d'abord et nous reconnaître, « la frange de représentation confuse qui entoure notre représentation distincte, je veux dire intellectuelle. Que peut être cette frange inutile, en effet, sinon la partie du principe évoluant qui ne s'est pas rétrécie à la forme spéciale de notre organisation et qui a passé en contrebande ? [1] » L'intelligence étant un dépôt de la vie, un moyen de vivre, cette vie nous en sommes, ce moyen nous l'employons : il existe donc un point où, saisissant l'intelligence dans son contact le plus immédiat avec la vie, nous en saisirons la genèse et l'être. On pourrait appeler une partie de l'œuvre de M. Bergson, par opposition à Kant, une *Critique*

1. *Évolution Créatrice*, p. 53.

de la pratique pure (et on pourra en tirer sans doute une sorte de technologie pure). Mais cette pratique, qui crée notre modelé intellectuel, a une origine, un sens. Il y a un moment fugitif où nous la voyons surgir nue : c'est ce moment qu'il s'agit de saisir, cette « naissante lueur qui, éclairant le passage de l'*immédiat* à l'*utile*, commence l'aube de notre expérience humaine[1] ». De là deux stades de l'effort qui tournera l'intelligence. Il faudra d'abord dépasser le point de vue de l'évolué intellectuel, de l'évolué humain, et nous placer au point de vue de tout l'évolué, c'est-à-dire de toute la vie. Ensuite il faudra dépasser l'évolué pour nous mettre dans l'évolution, épouser l'évolution de l'intérieur, dans sa durée, la vivre dans le temps au lieu de la penser dans l'espace. Une philosophie de la vie, adoptée dans son mouvement, doit expliquer l'intelligence que la vie a produite. Évidemment on pourra toujours voir dans une telle philosophie la phénoménologie de la représentation pure. Le raisonnement d'un kantisme rigoureux, qui y reconnaîtrait un système de déterminations subjectives, de formes *a priori*, de catégories, serait théoriquement valable. Mais si on accorde le point de départ, si on consent à faire le saut, la pensée se légitimera d'elle-même, avec la part de risque qu'il y a dans toute « spéculation ».

Risque qui n'est autre que celui de l'action elle-même. Ou l'intuition n'est rien, ou elle nous fait saisir l'élan vital. A vrai dire la philosophie se trouve ici en état d'infériorité vis-à-vis de l'amour, de l'art, de l'action. C'est dans ces trois moments de création que nous saisissons le mieux l'élan vital, mais l'intuition philosophique que crée-t-elle ? « Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de *vouloir*[2]. » L'homme, dit Vico, ne sait que ce qu'il fait. Mais dès que ce vouloir devient une manière de voir, le vouloir tombe dans une forme, et nous passons dans le monde de la *Critique de la raison pure*. Il est impossible d'éluder cette difficulté, et aussi de la résoudre. Mais sans elle il n'y aurait peut-être pas de spéculation philosophique, comme, sans l'incertitude de l'avenir, il n'y aurait pas de spéculation commerciale. Et la spéculation est l'âme du commerce. Et le com-

1. *Matière et Mémoire*, p. 204.
2. *Évolution Créatrice*, p. 259.

merce est l'âme de la vie sociale. Il nous faut substituer l'idée de la chose en mouvement à l'idée de la chose en repos. Notons qu'ici encore Schopenhauer, s'il pouvait lire l'*Évolution Créatrice*, se trouverait en pays de connaissance. Cette faculté de voir, qui ne fait qu'un avec l'acte de vouloir, lui paraîtrait assimiler l'intuition philosophique à la conscience de la Volonté. Il est vrai que M. Bergson entend par la Volonté quelque chose de tout différent de Schopenhauer, puisque ce *vouloir* pur s'exprime aussi bien par l'intuition philosophique que par l'acte libre. Sans porter la précision dans un domaine qui ne la comporte pas, notons que l'intuition bergsonienne ne doit pas être confondue avec cette spontanéité voluptueuse, qui en serait plutôt, dans l'ordre de l'être, la dégradation et l'automatisme, et, dans l'ordre de la connaissance, le vestibule. « L'esprit qu'on aura ramené à la durée réelle vivra déjà de la vie intuitive, et sa connaissance des choses sera déjà philosophique. Au lieu d'une discontinuité de moments qui se remplaceraient dans un temps infiniment divisé, il apercevra la fluidité continue du temps réel qui coule indivisible... un seul et même changement qui va toujours s'allongeant, comme dans une mélodie où tout est devenir, mais où le devenir, étant substantiel, n'a pas besoin de support... Ressaisissons-nous tels que nous sommes, dans un présent épais, et, de plus, élastique, que nous pouvons dilater indéfiniment vers l'arrière, en reculant de plus en plus loin l'écran qui nous masque à nous-mêmes ; ressaisissons le monde extérieur tel qu'il est, non seulement en surface, dans le moment actuel, mais en profondeur, avec le passé immédiat qui le presse et qui lui imprime son élan ; habituons-nous en un mot à voir les choses *sub specie durationis*[1]. » Mais ce n'est là qu'un premier stade, indiqué par les *déjà* de la première phrase. La durée est créatrice. Après avoir vu les choses *sub specie durationis*, il faut aller plus loin et les voir ou plutôt les vivre, ainsi que le voulait Vico, *sub specie creationis*. C'est alors que l'intuition devient mouvement, et que la faculté de voir devient l'acte de vouloir. Nous passons du domaine de la facilité au domaine de l'effort. Et peut-être l'effort intellectuel, en tant qu'il prend conscience de lui-même, nous fait-il toucher de plus près la vérité que l'abandon à la durée pure et l'intuition passive. Il y a une dialectique de l'intuition, un passage de ses formes plus extérieures et plus faciles à ses formes plus profondes et plus difficiles. L'intuition ne jaillit qu'après une longue

1. *L'Intuition Philosophique*, in *Revue M. M.*, p. 827.

familiarité avec les faits auxquels elle s'applique. « On n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie intellectuelle avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles [1]. » Par manifestations superficielles M. Bergson entend ici les données scientifiques, tout ce matériel de la science positive de leur temps, que tous les grands philosophes s'étaient assimilé, et que la science compliquée et éparpillée d'aujourd'hui ne leur permet plus si bien d'acquérir. Par dessous cette couche intellectuelle, il y a des couches intuitives de plus en plus profondes, jusqu'à ce qu'on arrive à un centre qui n'est qu'un point, mais un point de force ; — une force intérieure qui coïncide avec notre propre force intérieure, et qui, à l'intuition (d'ailleurs impossible) qui coïnciderait aussi avec elle, ferait recomposer, en une « procession » alexandrine, les couches successives déposées par son mouvement et dépassées par ce mouvement : mouvement créateur qui existe en tant qu'il va devant lui, invente, fait effort, et tire, inépuisable Antée, de toutes ses chutes dans l'automatisme, une vigueur nouvelle.

VIII

LA PHILOSOPHIE : MÉTHODE ET DIRECTIONS

Nous avons vu que la philosophie bergsonienne, comme toute philosophie, se constituait contre un certain nombre d'erreurs : erreurs du sens commun, erreurs des philosophes. Nous avons vu ensuite que, comme toute philosophie, née du cerveau d'un philosophe, elle est modelée sur certains plis de ce cerveau, elle implique certaines habitudes mentales, certaines manières de discussion, d'exposition, d'invention : les raisonnements d'un philosophe portent sa marque, comme les personnages d'un romancier. Après avoir suivi cette philosophie dans sa construction psychologique, nous l'avons suivie dans sa construction logique. Il est temps maintenant de passer à la philosophie bergsonienne réalisée, considérée comme une chose

1. *Introduction à la Métaphysique*, in *R. M. M.*, p. 36.

faite, comme une somme qui s'explicite. Malgré des répétitions inévitables c'est là une division commode, et fondée d'ailleurs sur une réalité. Descartes alla de même, pour exposer sa propre philosophie, de l'ordre de l'esprit qui découvre à l'ordre de la chose découverte, du *Discours de la Méthode* (qu'il projetait d'abord d'appeler *Histoire de mon esprit*) et des *Méditations* à ces *Principes de Philosophie* (qu'il nomme d'abord dans sa correspondance son *Cursus Philosophicus*). Nous passerons donc au *Cursus Philosophicus* bergsonien. Et d'abord les directions logiques plus ou moins spontanées que nous avons reconnues s'ordonneront en une méthode philosophique, conçue non plus comme une direction du philosophe, mais comme une direction de la philosophie.

On a vu au XIXe siècle la philosophie fort occupée à marquer les traits qui la distinguent de la science, à fonder durablement le droit écrit de son mur mitoyen. M. Bergson remarque qu'on n'aperçoit rien de tel chez les grands philosophes. Ils ont appliqué leur réflexion et leur étude à toutes les matières qui constituaient de leur temps le domaine du savoir, sans se demander s'ils devaient revêtir pour les traiter la blouse du savant ou le bonnet du métaphysicien. Cette division des domaines a d'ailleurs coïncidé avec un affaiblissement de la culture scientifique des philosophes et un affadissement de la philosophie. M. Bergson estime qu'elle diminue et dégrade également la science et la philosophie : en enfermant la science dans le domaine du relatif, en lui interdisant par principe de toucher à l'absolu, et d'autre part en faisant de la philosophie le domaine du probable, en déclarant son objet incapable de certitude proprement dite, elle leur fait également injure.

Quand on y regarde de près, cette délimitation de principe est tout artificielle. En psychologie comme en physique, science et philosophie se continuent l'une dans l'autre, se vérifient l'une par l'autre. On ne saurait exiger qu'un savant soit un philosophe, mais un philosophe doit être un savant, sinon en acte du moins en puissance. Il doit être capable de tout apprendre ; à tout moment il peut se trouver en face d'un problème purement scientifique, que la science ne s'est pas encore posé, et qu'il résoudra pour son propre compte. On est philosophe non par le domaine où est cantonnée la recherche, mais par une capacité singulière de méthode, d'attention et de clairvoyance, un mélange de géométrie et de finesse, qu'on peut presque indifféremment appliquer à toutes les questions. On est philosophe aussi

par une certaine façon de deviner, de palper, de former et de formuler les problèmes. Car on ne trouve pas les problèmes philosophiques tout posés, ou bien ils risquent d'être de ces faux problèmes qui courent comme des feux-follets sur la lande philosophique. « Un problème, disait M. Bergson dans un cours, n'est tout à fait posé que quand il est résolu. »

Est-ce à dire que M. Bergson renonce à distinguer la science et la philosophie ? Non. Lui-même écrit : « La science est l'auxiliaire de l'action... La règle de la science est celle qui a été posée par Bacon : obéir pour commander. Le philosophe n'obéit ni ne commande ; il cherche à sympathiser[1]. »

Mais ce ne sont pas là, entre la science et la philosophie, des différences de domaine. L'une et l'autre n'en ont qu'un, le même, et qui s'appelle l'expérience. La science, au moment où elle aborde l'expérience, l'infléchit dans le sens de l'action, elle est une façon de palper la matière, de lui obéir en se modelant sur elle et de lui commander en l'utilisant. La philosophie s'efforce de demeurer expérience pure, expérience immédiate ou sympathie. Cette expérience coïncidera à peu près, s'il s'agit de la matière, avec celle de la science : il serait impossible par exemple de distinguer dans le problème de l'énergie une partie scientifique et une partie philosophique. Mais s'il s'agit de la vie les deux expériences divergeront, puisque l'expérience scientifique suivra la direction qui conduit et dégrade la vie dans le sens de la matière, tandis que l'expérience philosophique suivra la direction créatrice de la vie, ce qui la fait être et non ce qui la fait ne plus être.

La conception contre laquelle s'élève M. Bergson est donc celle qui attribue à la science positive l'étude de tout le réel, et qui réserve à la philosophie seulement les questions de principe. La philosophie recevrait une connaissance digérée et ordonnée d'une certaine façon, selon certaines nécessités, et cette connaissance elle la frapperait en bloc de relativité et de phénoménisme, ou bien dont elle en prolongerait les lignes par une construction métaphysique. Mais la science « porte en elle, sous forme de logique naturelle, un géométrisme latent qui se dégage au fur et à mesure qu'elle pénètre davantage dans l'intimité de la matière inerte[2] ». et on a pu reconnaître dans l'atomisme grec,

1. *L'Intuition philosophique*, p. 825.
2. *Évolution Créatrice*, p. 213.

le mécanisme cartésien, l'évolutionnisme spencerien, le scientisme de Taine, la projection de ce géométrisme latent, devenu en eux patent au ciel de la métaphysique. Sous cette influence le philosophe en viendra à « hypostasier l'unité de la nature, ou, ce qui revient au même, l'unité de la science, dans un être qui ne sera rien puisqu'il ne fera rien, dans un Dieu ineffable qui résumera simplement en lui tout le donné, ou dans une Matière éternelle, du sein de laquelle se déverseront les propriétés des choses et les lois de la nature, ou encore dans une forme pure qui chercherait à saisir une multiplicité insaisissable et qui sera, comme on voudra, forme de la matière ou forme de la pensée. » De là les deux caractères de ces philosophies : elles traitent la vie comme l'inerte, et elles suppriment la durée.

Bien que le kantisme soit une réaction contre elles et que la *Critique de la Raison pure* suffise à frapper d'inexistence la partie proprement philosophique de Spencer et de Taine, le bergsonisme n'accepte pas le point de vue kantien. Un cerveau bergsonien et un cerveau kantien représentent d'ailleurs deux formes de pensée qui ne se comprendront jamais l'une l'autre, et entre qui la controverse restera perpétuellement ouverte, comme une cheminée d'aération du foyer philosophique. Il va de soi que M. Bergson a étudié de près la *Critique de la Raison Pure*, mais dans un état d'hostilité et sans en recevoir cette excitation à penser qu'ont dû lui donner les *Ennéades* ou l'*Éthique*. Les joies d'un criticiste comme Renouvier ou d'un catégoriste comme Hamelin ne sont pas les siennes. Il ne s'en est pas moins rendu compte qu'un philosophe ne pouvait aujourd'hui penser valablement s'il négligeait le point de vue de la *Critique* : il a vu les synthèses de Comte, de Spencer, de Taine s'écrouler bien vite faute de cette condition.

Kant a donné à la *Critique* une origine idéale qui est demeurée célèbre, lorsqu'il a comparé le renversement de point de vue qu'elle produit à la révolution de Copernic. M. Bergson est peut-être, en un certain sens, bien kantien lorsqu'il continue ici l'élan vital du kantisme et que la philosophie lui paraît, à deux reprises, devoir nécessiter un renversement à la Copernic.

A la suite de la critique kantienne, la psychologie moderne « a paru surtout préoccupée d'établir que nous apercevons les choses à travers certaines formes, empruntées à notre constitution propre[1] ». Il s'agit d'ailleurs ici non de la métaphysique, mais de la psychologie, qui a

1. *Essai*, p. 168.

travaillé sur son fond propre, et à laquelle Kant a peu ajouté. Or, dit M. Bergson, « il nous a semblé qu'il y avait lieu de se poser le problème inverse, et de nous demander si les états les plus apparents du moi lui-même, que nous croyons saisir directement, ne seraient pas la plupart du temps aperçus à travers certaines formes empruntées au monde extérieur, lequel nous rendrait ainsi ce que nous lui avons prêté ». Nous nous pensons, dit M. Bergson, avec les formes qui constituent le monde extérieur. Nous pensons le monde extérieur, dit Kant, avec nos formes intérieures. L'un et l'autre point de vue sont vrais : ils ont au moins tous deux une vertu cathartique, qui leur permet de purger l'esprit de certaines erreurs, de le rendre plus sain et plus dispos. De là la *Dialectique Transcendentale*. De là aussi la critique plus modeste par laquelle la psychologie s'efforce d' « éliminer ou de corriger certaines formes qui portent la marque visible du monde extérieur... Intensité, durée, détermination volontaire, voilà les trois idées qu'il s'agissait d'épurer, en les débarrassant de tout ce qu'elles doivent à l'intrusion du monde sensible, et, pour tout dire, à l'intrusion de l'idée d'espace ».

Le second renversement est encore plus important. Pour la plupart des philosophes la métaphysique a été jusqu'ici une manière d'élever l'homme au-dessus de la durée, de démasquer l'illusion du temps. Et l'originalité véritable de la philosophie bergsonienne consiste à avoir interverti cette attitude séculaire de la philosophie, à s'être installée carrément et paradoxalement dans le temps comme dans la seule réalité. Paradoxalement du point de vue métaphysique ; mais si nous nous plaçons au point de vue psychologique, le paradoxe paraîtra moindre : une fois qu'on a reconnu dans la durée l'élément psychologique ultime, n'est-il pas conforme à la tradition psychologique de Mill et de Taine de construire le monde avec cet élément intérieur ?

En réalité, il n'y a pas de grand mouvement philosophique sans un de ces renversements. L'attitude originelle et originale d'un philosophe, dit M. Bergson, consiste à dire Non ! Impossible ! à certaines affirmations courantes, acceptées, considérées comme évidentes, à rompre une tradition. Et dans un tel moment l'attitude inévitable de l'esprit consistera à se placer au point de vue symétriquement inverse de cette évidence, de cette tradition. Les thèses de la *Perception du Changement* en sont un exemple très significatif. M. Bergson y esquisse *in abstracto* et dans une sorte de monde où tout se passerait avec une

facilité mathématique « les caractères généraux d'une philosophie qui prendrait le changement pour point de départ ». Ainsi la physique de Descartes décrivait les caractères généraux d'un monde qui prendrait l'étendue et le mouvement comme point de départ ou plutôt comme réalité première. Le moment vient ensuite de montrer qu'un tel monde coïncide avec le monde réel, et les mises au point nécessaires se font.

Une telle méthode ne réussira d'ailleurs que dans la mesure où le point de départ sera pris non dans une abstraction arbitraire, mais dans la réalité concrète ; et quand le philosophe bergsonien se cloître, comme le Descartes des *Méditations*, pour écouter en lui le seul courant de la vie intérieure, le *stream of consciousness*, c'est la perception du changement, c'est le sentiment de la durée qui lui paraissent le filet fluide dont les concrétions se déposent et se solidifient. « Puisque toute tentative pour philosopher avec des concepts suscite des tentatives antagonistes, et que, sur le terrain de la dialectique pure, il n'y a pas de système auquel on ne puisse en opposer un autre, devons-nous rester sur ce terrain, ou bien ne vaudrait-il pas mieux (sans renoncer, cela va sans dire, à l'exercice de nos facultés de conception et de raisonnement) revenir à la perception elle-même, obtenir d'elle qu'elle se dilate et s'étende ? [1] » M. Bergson montre lui-même comment cette philosophie suivrait bien d'une certaine façon la voie tracée par la *Critique de la Raison pure*. Kant y a démontré que la dialectique ne peut nous conduire qu'à des philosophies opposées et qu'à des tables d'antinomies. Mais « ayant prouvé que l'intuition serait seule capable de nous donner une métaphysique, il ajouta : Cette intuition est impossible ». Il l'a cru parce qu'il a pensé que cette intuition ne pouvait s'opérer que si nous nous élevions au-dessus du temps, et du changement qui est donné dans le temps. Mais si précisément cette intuition coïncidait avec le courant du temps et la perception du changement, la fortune que les philosophes vont chercher si loin — *praeter maenia flammantia mundi* — les attendrait dans la maison d'où ils sont partis.

Plus précisément la philosophie, aussi bien pour Kant que pour les métaphysiciens qu'il combat, est une philosophie du donné. Or à une philosophie du donné le point de vue kantien apparaîtra comme irréfutable : le donné y deviendra l'ordonné par le moyen de formes.

1. *La Perception du Changement*, p. 8.

Mais si à la réalité donnée et ordonnée la philosophie substitue la puissance qui donne, peut-être la critique kantienne ne trouvera-t-elle plus où s'appuyer et devra-t-elle tout au moins procéder à une réadaptation de ses vues. C'est ce qu'avaient senti les philosophies allemandes post-kantiennes. Mais seule une philosophie de la durée permet de dépasser absolument le donné, puisque le temps n'est autre chose que la création de ce qui n'est pas donné.

Ce fait que la philosophie doit quitter le domaine du donné pour coïncider avec ce qui donne est gros de conséquences. Il implique pour la philosophie bergsonienne deux attitudes contradictoires. Il faut qu'elle soit une action, et il faut qu'elle dépasse l'action.

D'une part il faut qu'elle soit action. Elle doit d'abord effectuer, par une sorte d'acte libre qui encourt un risque, le saut qui la fait sortir du monde des concepts. Elle doit ensuite descendre dans les faits, les suivre sans idée préconçue. Elle doit enfin exister dans une durée où elle se complète et se modifie indéfiniment. De toutes façons il faut qu'elle dépasse la contemplation, ce monde des Idées où M. Bergson, y cantonnant un peu arbitrairement la philosophie passée, la montre « fréquentant parmi les purs concepts, les amenant à des concessions réciproques, les conciliant tant bien que mal les uns avec les autres, s'exerçant dans ce milieu distingué à une diplomatie savante [1]. »

D'autre part il faut qu'elle dépasse l'action, qu'elle soit une critique de l'action comme la critique de Kant est une critique de la raison. En agissant on découpe toujours la réalité selon les lignes pratiques qui faciliteraient l'action, et qui, en facilitant pareillement la pensée, lui rendent en un certain sens un mauvais service. Il faut que la philosophie surmonte les tentations de cette facilité, se résolve à être une contre-nature, à tendre, en un mot, son action contre l'action.

De sorte que, pour tenir compte des deux points de vue, on peut dire que la philosophie n'est pas action, mais réaction, et que, d'autre part, si cette réaction dépasse l'action, ce n'est pas en devenant contemplation, mais en devenant création. La philosophie est une opération délicate et précaire, qui consiste à faire coïncider l'acte de pensée avec l'élan créateur, de même que la science le fait coïncider avec ce qu'on pourrait appeler l'élan fabricateur. De sorte qu'on pourrait

1. *L'Énergie Spirituelle*, p. 40.

dire que la philosophie de M. Bergson était contenue dans son premier ouvrage, et qu'elle consiste dans l'analyse de l'acte libre, avec toutes ses conséquences en nous et hors de nous. « La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère ; nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement [1]. » Deux points de vue : celui de l'action créatrice, qui est celui de la vraie philosophie, celui de la chose à créer, qui est celui de la science, — mais jamais celui de la chose toute faite, qui est le point de vue des diverses scolastiques.

Philosopher c'est prendre contact avec les « données immédiates de la conscience ». Mais précisément rien n'est plus difficile que ce contact immédiat. Pour dissoudre tout ce qui s'interpose et l'empêche, une opération critique longue et délicate est nécessaire. Nous expérimentons l'élan créateur en nous dès que nous agissons librement. Mais il est rare que nous agissions librement, et l'état habituel du philosophe consiste moins à expérimenter cet élan créateur qu'à en douter, ou à cesser de l'expérimenter pour se placer dans le tout fait, comme Anaxagore, selon Socrate, après avoir posé le νοῦς, ou comme Descartes après le *Cogito*. « Que l'action grossisse en avançant, qu'elle crée au fur et à mesure de son progrès, c'est ce que chacun de nous constate quand il se regarde agir [2]. » Et quoi de plus difficile que de se regarder agir sans que le regard soit emporté par l'action ou l'action dissoute par le regard ? Pour se regarder agir il faut d'abord réagir contre les habitudes intellectuelles qui nous en empêchent. « Quelles raisons aurions-nous de douter d'une connaissance, l'idée même d'en douter nous viendrait-elle jamais, sans les difficultés et les contradictions que la réflexion signale, sans les problèmes que la philosophie pose ? Et la connaissance immédiate ne trouverait-elle pas alors en elle-même sa justification et sa preuve, si l'on pouvait établir que ces difficultés, ces contradictions, ces problèmes naissent surtout de la figuration symbolique qui la recouvre, figuration qui est devenue pour nous la réalité même, et dont un effort intense, exceptionnel, peut seul réussir à percer l'épaisseur [3]. »

En d'autres termes le doute n'est pas antérieur aux problèmes philosophiques, il leur est postérieur, il en est un produit. Poser des

1. *Évolution Créatrice*, p. 270.
2. *Id.*, p. 271.
3. *Matière et Mémoire*, p. 207.

problèmes c'est recouvrir d'une figuration symbolique la réalité immédiatement et intuitivement sentie. Si on perce par un effort vigoureux cette figuration symbolique, on trouvera la réalité immédiate qui ne comportera plus de doute. Dès que nous nous sommes saisis comme réalité, nous sommes aussi incapables de douter que de penser le néant. La vraie philosophie, installée dans l'acte créateur, serait installée dans l'être. Mais elle est obligée de s'employer aujourd'hui presque tout entière dans une besogne négative, dans le travail qui lui fait trouver ça et là la figuration symbolique établie par l'intelligence des philosophes. En traversant cette écorce elle a déjà dépensé la plus grande partie de sa force, et il lui en reste peu pour l'intuition proprement dite. Bien plus — et c'est ici, j'imagine, qu'on toucherait la tragédie intérieure du bergsonisme — elle est captive de la matérialité qu'elle s'est donnée pour triompher de la matière. Je veux dire qu'elle ne peut triompher des philosophes qu'en se faisant plus philosophe qu'eux, en se faisant philosophe comme eux, de même que la vie ne triomphe de la matière qu'en se faisant — par l'intelligence — plus matière que la matière, en allant chercher par les mathématiques le niveau de base idéal de sa dégradation. On comprendrait alors qu'il était naturel que la philosophie bergsonienne, le style bergsonien, fussent, plus que ceux de personne, dialectiques et rationnels. La philosophie de M. Bergson ayant usé la plus grande part de sa force pour parvenir à l'intuition, désigne un peu cette intuition comme Moïse désigne la Terre Promise à Josué. Il ne faut pas lui en faire un reproche, bien loin de là. Rien de plus dangereux pour une philosophie, rien qui la marque mieux pour la chute et la décomposition, que d'avoir l'air de mettre un point final à sa synthèse, et de dire à la postérité : Voici la vérité, apprenez-la *in sæcula sæculorum*. Je sais bien que toute philosophie en est plus ou moins là, et qu'aussi bien c'est une illusion d'optique nécessaire. Mais au moins une philosophie de la durée répugnera moins que tout autre à se confier aux puissances de la durée.

Il est convenu que la philosophie bergsonienne est une philosophie de l'intuition comme le platonisme est une philosophie des Idées. Mais les passages des œuvres de Platon qui concernent proprement les Idées ne forment qu'une partie infime des *Dialogues*. Pareillement ce qui, dans le millier de pages que représente jusqu'ici l'œuvre de M. Bergson, concerne l'intuition, tiendrait en fort peu de place. Et il serait inexact de dire que la vérité philosophique soit d'ordre exclu-

sivement intuitif, et, à plus forte raison, exclusivement intellectuel. Il n'y aurait pas de philosophie si l'intuition ne venait résoudre les problèmes, mais il n'y aurait pas non plus de philosophie si l'intelligence ne posait ces problèmes et ne prêtait son langage à l'intuition. Ce qu'on peut dire, c'est que dans l'intuition seule se trouve la source positive de certitude, sur laquelle l'intelligence établit sa prise de courant. « Je sais bien, dit M. Bergson, que pour la plupart de ceux qui suivent de loin nos discussions, notre domaine est en effet celui du simple possible, tout au plus celui du probable ; volontiers ils diraient que la philosophie commence là où la certitude finit. Mais qui de nous voudrait une pareille situation pour la philosophie ? Sans doute tout n'est pas uniquement vérifié ni vérifiable dans ce qu'une philosophie nous apporte, et il est de l'essence de la méthode philosophique d'exiger qu'à certains moments sur certains points l'esprit accepte certains risques. Mais le philosophe ne court ces risques que parce qu'il a contracté une assurance, et parce qu'il y a des choses dont il se sent inébranlablement certain : il nous en rendra certains à notre tour dans la mesure où il saura nous communiquer l'intuition où il puise sa force[1]. » Ainsi la source de la certitude philosophique ne saurait être dans le raisonnement ; mais le raisonnement sert de courroie de transmission, intérieurement, pour organiser cette certitude en une machine cohérente, logique, utile, extérieurement pour la communiquer. La source de la certitude est dans l'intuition que nous avons de notre être, et dès que nous voulons la mettre en raisonnement, elle prend la forme d'un cercle. « Quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. » Et nous tirons de ce que nous sommes la connaissance de cette essence. Et si nous sommes de cette essence, nous savons que d'autre part nous sommes de l'illusion sur cette essence. Si l'assurance couvrait intégralement notre risque, ce ne serait plus un risque. Mais la meilleure preuve que M. Bergson dit juste, et que l'intuition jaillit en source efficace, c'est que cette assurance est une assurance mutuelle : la mutualité des philosophes. Car leurs disputes ressemblent aux disputes domestiques, elles n'empêchent pas l'unité, la réalité substantielle et morale de la famille. Cette vérité, qu'ils s'assurent mutuellement, et qu'ils assurent justement, c'est le vieux truisme platonicien, qu'on philosophe avec toute son âme, ὅλῃ ψυχῇ, c'est-à-dire avec cette

1. *Intuition philosophique*, p. 823.

réalité à noyau d'intuition et à chair de dialectique, comme un fruit des Hespérides. Quand on pense au fruit mûr on ne songe pas au noyau, et on le dédaigne : c'est en lui pourtant que réside l'être du fruit, la force germinative, le courant qui va du germe au germe et sur lequel bourgeonne passagèrement le fruit. Ainsi la vraie intuition philosophique serait, comme ce courant vital, un courant de philosophie intérieur à tous les systèmes et identique dans tous. On serait philosophe dans la mesure où l'on communiquerait avec cette philosophie qui dure, de même qu'on est homme dans la mesure où l'on prend conscience du courant qui porte l'humanité. Il n'en est pas moins vrai que le courant qui porte l'humanité a besoin, pour s'exprimer, pour être, pour progresser, des différences qui séparent les individus et les groupes humains, peut-être même des rivalités qui les forcent à s'entre-détruire. Pareillement le courant philosophique a besoin des systèmes. Il ne va du germe au germe que par l'intermédiaire des systèmes, des milliers de systèmes entre lesquels demeurent seules les grandes philosophies, comme les hommes de génie demeurent seuls pour exprimer les étapes individuelles qui jalonnent la route idéale de l'humanité. *Philosophicum genus vivit paucis.* Nous allons étudier le bergsonisme en tant que système, passer de ce que Descartes appelle le *Discours de la Méthode et les Méditations* à ce qu'il nomma le *Cursus Philosophicus* ou les *Principes.* Nous allons le suivre en tant que construction du monde. Ce système c'est la partie intéressante et savoureuse du fruit, c'en est peut-être aussi la partie caduque. C'est ainsi qu'on imagine volontiers, entre le bergsonisme et la prochaine grande philosophie, une différence analogue à celle qui sépare le bergsonisme de la philosophie de Schopenhauer. Mais, encore une fois, le bergsonisme doit considérer une pareille réserve comme un hommage que nous rendons aux grandes vérités dont il nous a imprégnés : la croyance à la vertu de la durée active, la foi en la philosophie et en son évolution créatrice.

LIVRE V

LE MONDE QUI DURE

I

L'ÉLAN VITAL

La *Dialectique Transcendentale* divise le monde de la métaphysique en psychologie rationnelle, cosmologie rationnelle et théologie rationnelle, dénonce en toutes trois une contradiction et une impuissance invincibles. Cela n'a pas empêché la métaphysique de renaître après Kant et de prendre l'une ou l'autre de ces trois formes, ou plutôt des deux premières. Car il est remarquable que ni le panthéisme ni le théisme n'aient fourni au XIXe siècle de grandes philosophies, que les « processions » des Alexandrins, de Spinoza, de Malebranche n'y aient pas eu d'analogues. La philosophie de Leibnitz a été la dernière de ce qu'on pourrait appeler les philosophies en Dieu. Mais la philosophie de Fichte peut se définir comme une psychologie rationnelle. Et c'est surtout la figure de cosmologies rationnelles qu'ont prise les grands systèmes : Schelling, Hegel, Schopenhauer, Spencer.

Tout se passe comme si la philosophie de M. Bergson avait d'abord été jetée comme une série de réflexions critiques dans les marges de Spencer. Non point les réflexions critiques d'un esprit imbu de kantisme, tout ce qui, pour un élève de Lachelier, faisait des théories de Spencer une phénoménologie un peu primaire et une philosophie de deuxième zone. Mais les réflexions critiques d'un esprit qui, tournant le dos à Kant, épouse la direction de Spencer, trouve que cette direction Spencer l'a mal suivie, et qu'il a échoué. M. Bergson dans l'*Évolution Créatrice* parle de Spencer un peu comme le Socrate de *Phédon* parle d'Anaxagore. « Quand un penseur surgit qui annonça une doctrine d'évolution, où le progrès de la matière vers la perceptibilité serait retracé en même temps que la marche de l'esprit vers la rationalité, où serait suivie de degré en degré la complication des correspondances entre l'externe et l'interne, où le changement deviendrait enfin la substance même des choses, vers lui se tournèrent tous les regards [1]. »

1. *Évolution Créatrice*, p. 393.

Et Spencer donne à M. Bergson la même désillusion qu'Anaxagore à Socrate. Car, après avoir annoncé cette doctrine d'évolution, il laisse de côté l'évolution comme Anaxagore y avait laissé le νοῦς, il se met à tout expliquer par l'évolué comme Anaxagore par le mécanisme. L'analogie va d'ailleurs plus loin. Socrate et Platon opposent à une philosophie du total et du donné, exposée dans des poèmes ou des traités, une philosophie de l'étude progressive, de la recherche en commun qui implique le dialogue. Une idée analogue — *mutandis mutatis* — est impliquée dans la méthode bergsonienne, quoique mise en œuvre par des procédés directement contraires à ceux du dialogue socratique. N'oublions pas qu'entre les deux philosophies il y a une durée, vingt-trois siècles de systèmes, et la croûte épaisse des scolastiques, la pente inévitable qui conduit l'esprit vivant à cette systématique et à cette scolastique. De même que « la vie est un immense effort tenté par la pensée pour obtenir de la matière quelque chose que la matière ne voudrait pas lui donner [1] », de même la philosophie bergsonienne est un immense effort tenté par la pensée la plus subtile et la plus aiguë pour obtenir de l'intelligence, du langage, de la formation scolaire, de l'acquis normalien quelque chose qu'ils ne voudraient pas lui donner, que leur pente naturelle est de lui refuser. La réflexion sur Spencer est utilisée à la fois comme image de cette servitude et comme outil d'affranchissement.

Spencer, dit M. Bergson, a reconstitué l'évolution avec des fragments de l'évolué. Il a pensé en termes d'immobilité un mouvement. Il a formulé des lois d'évolution, et son déterminisme a pris l'évolution entière dans un réseau de lois. Or parler de lois d'évolution est évidemment limiter l'évolution, tracer un cercle qu'elle doit parcourir sans en sortir, et par rapport auquel il n'y a pas évolution. Il est d'ailleurs naturel à l'esprit philosophique de limiter et d'encadrer d'autant plus rigoureusement le monde dans l'ordre de la loi qu'il le desserre et le mobilise davantage dans l'ordre des faits. La philosophie d'Héraclite était à la fois une philosophie de l'écoulement universel et une philosophie de la loi. Et un sur-héraclitéisme analogue au sur-évolutionnisme de M. Bergson s'est formulé après lui avec ces héraclitéens extrêmes dont parle Platon et dont les critiques se font un malin plaisir de rapprocher M. Bergson. Non seulement nous ne nous baignons pas deux fois dans le même fleuve, mais dans le fleuve il

1. *Bulletin de la Société de Philosophie*, 2 mai 1901.

n'y a pas de *même*. « Si l'évolution est une création sans cesse renouvelée, elle crée au fur et à mesure non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les termes qui serviraient à l'exprimer [1]. »

Notons qu'il y a là peut-être encore un point par où le bergsonisme pourrait s'embrancher sur la *Critique de la Raison pure* (car on ne peut, je crois, comprendre et classer une doctrine sans l'avoir confrontée avec la critique kantienne, tout au moins sans avoir marqué ses plans de confrontation possible). Cette critique décisive qui montre l'évolutionnisme de Spencer reconstituant l'évolution avec des fragments de l'évolué, ne pourrait-on y voir une application, poussée dans une direction nouvelle, de principes et d'une logique qui, donnés déjà dans le leibnizianisme et dans le calcul des fluxions, apparaissent formellement chez Kant ? Il s'agit de l'illusion critiquée par la *Dialectique Transcendentale* aux sixième, septième et huitième sections de l'*Antinomie de la raison pure*. C'est, selon Kant, une erreur naturelle de l'esprit que de voir une chose réalisée là où il n'y a qu'une série, une progression, et de prendre un principe régulateur pour un principe constitutif. Mais il semble que cette série, cette progression (plutôt que principe régulateur cette *régulation* continuelle,) épousées dans leur mouvement, puissent coïncider avec une réalité, cette réalité qui est pour M. Bergson le changement même. C'est là un des points par lesquels on tentera de tourner la *Critique* pour obtenir quelque chose qu'elle ne voudrait pas donner, pour vaincre l'obstacle qu'elle s'est efforcée de mettre à jamais sur le chemin de la métaphysique.

Mais c'est une fois cette métaphysique formulée, une fois son risque couru, qu'on peut et qu'on doit rechercher les manières dont elle s'accorde ou ne s'accorde pas avec la critique kantienne. S'épuiser, devant la terrible *Critique*, en justifications préliminaires, c'est se condamner à courir comme l'Achille de Zenon dans un espace où on ne pourra jamais rattraper la tortue, et où il importe peu d'être Achille ou cul-de-jatte. Poser la question c'est la résoudre, avait coutume de dire un journaliste célèbre. Inversement la question critique ne sera bien posée pour l'intelligence que lorsqu'elle aura été résolue par l'action. Ce sont les tables de records et non la physiologie qui répondent à cette demande : A combien de mètres l'homme peut-il sauter ?

1. *Évolution Créatrice*, p. 112

Or la réussite de la philosophie de l'évolution au XIXe siècle, sous sa forme dialectique avec Hegel, sous sa forme physique et physiologique avec Spencer, est un fait philosophique au même titre que la réussite de la *Critique*. Entendons réussite non seulement au sens de succès, mais au sens de fécondité. L'hégélianisme a apporté son oxygène dans l'atmosphère que respire l'histoire, l'évolutionnisme anglais dans l'atmosphère où baignent les sciences de la vie. Laissons ici de côté l'hégélianisme, qui a pu agir en Italie sur la philosophie de M. Croce comme le spencerisme en France sur celle de M. Bergson, mais dont l'action chez nous est épuisée, jusqu'au moment peut-être ou un néo-hégélianisme ferait suite au néo-évolutionnisme bergsonien. Avec M. Bergson une philosophie de l'évolution succède à la description des faits d'évolution qu'avait donnée Spencer. M. Bergson s'est rendu compte qu'après le développement des sciences de l'évolution au XIXe siècle, la position des problèmes philosophiques devait être modifiée, — comme Descartes l'avait compris après les découvertes de Galilée. L'évolutionnisme incomplet de Spencer suscite l'exigence d'un vrai évolutionnisme, qui aura des chances d'être un évolutionnisme vrai, — de même que les compromis des physiciens avec la philosophie de l'École devaient faire place avec Descartes à un vrai mécanisme (qu'on vit plus tard n'être pas un mécanisme vrai).

Or qui dit évolution dit action, et il ne saurait y avoir de vrai évolutionnisme que dans une philosophie qui, au lieu d'expliquer l'une par l'autre la décomposition du monde matériel et celle de l'intelligence qui le décompose, son évolution et les lois selon lesquelles nous le voyons évoluer, les explique l'un et l'autre par l'action. Comme Faust la philosophie doit effacer plusieurs principes avant de poser celui-ci : Au commencement était l'action.

« Chaque être décompose le monde matériel selon les lignes mêmes que son action y doit suivre : ce sont ces lignes d'*action possible* qui, en s'entre-croisant, dessinent le réseau d'expériences dont chaque maille est un fait... Dès que je pose les faits avec la configuration qu'ils ont aujourd'hui pour moi, je suppose mes facultés de perception et d'intellection telles qu'elles sont aujourd'hui en moi, car ce sont elles qui lotissent le réel, elles qui découpent les faits dans le tout de la réalité... Un évolutionnisme vrai se proposerait de rechercher par quel *modus vivendi* graduellement obtenu l'intelligence a adopté son plan de structure, et la matière son mode de subdivision. Cette structure et cette subdivision s'engrènent l'une dans l'autre. Elles sont complé-

mentaires l'une de l'autre. Elles ont dû évoluer l'une avec l'autre[1]. » Un vrai évolutionnisme consistera donc à tourner la *Critique de la Raison pure* en substituant la « régulation » au principe régulateur, comme la *Critique* substituait le principe régulateur au principe constitutif — et à tourner (ce qui est beaucoup plus facile) les *Premiers principes* en substituant l'action évolutive à la décomposition de l'évolué. Le vrai évolutionnisme tente de faire coïncider la réflexion avec une action qui dure, de se maintenir dans une action continuée, de ne pas considérer l'action comme une chiquenaude initiale remplacée le plus vite possible par du mécanique et du tout fait. De même le vrai intellectualisme, avec Socrate et Platon, consistait à prendre le νοῦς comme un principe d'explication continuel, et non pas, ainsi que le faisait Anaxagore, comme le déclenchement d'un mécanisme qui continue ensuite à fonctionner sans l'intelligence.

Au terme de l'intellectualisme était la philosophie selon laquelle il n'y a pas de réalité sensible, mais les réalités du νοῦς, les Idées. Pareillement, au terme de l'évolutionnisme, est la doctrine selon laquelle « il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. Plus particulièrement, si je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminée de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus, représentent de l'action qui se fait[2] ». De même qu'elle définit les deux groupes d'êtres vivants, animaux et végétaux, non comme la possession de certains caractères, mais comme une tendance à les accentuer, de même la philosophie bergsonienne se définit non comme un évolutionnisme formel et superficiel, mais comme une tendance à accentuer le point de vue évolutionniste, — non comme un chemin tout fait, mais comme un chemin qui marche, un trottoir roulant sur lequel d'abord nous n'avons pas le pied sûr parce qu'il se meut avec nous.

Ainsi, quand nous donnons à cette philosophie la forme didactique de *Principes*, celle sous laquelle Descartes et Spencer ont rédigé leur pensée une fois faite, nous posons le : Au commencement était l'Action. Nous posons l'Action comme Schopenhauer posait la Volonté, c'est-à-dire comme la réalité la plus simple et la plus féconde. La

1. *Évolution Créatrice*, p. 398.
2. *Id.*, p. 270.

plus simple : « L'idée de spontanéité est incontestablement plus simple que celle d'inertie, puisque la seconde ne saurait se comprendre ni se définir que par la première, et que la première se suffit [1]. » La plus féconde. Non seulement l'idée de spontanéité se suffit à elle-même, mais la spontanéité, si elle existe, suffit à constituer l'être. Et qu'elle existe nous ne saurions en douter : elle est la réalité dont nous avons en nous-mêmes l'expérience immédiate ; la philosophie consiste à dégager cette expérience. On voit que le point de départ du bergsonisme ne diffère pas de celui des autres philosophes, ou tout au moins de la plupart. Philosopher c'est expliquer le monde par la réalité telle que nous la trouvons en nous.

Mais ce n'est là que la moitié de la philosophie, celle qu'ont pu représenter un Socrate, un Maine de Biran, un Schopenhauer, un Ravaisson. L'autre moitié, le second hémisphère cérébral, le second œil nécessaire à la vision binoculaire, c'est le contact étroit avec la science d'une époque ; le vrai philosophe n'est pas chose en soi différente du savant, il est le savant plus quelque chose : ainsi Platon, Aristote, Descartes, Leibnitz, Kant. Ou plutôt il était. Les nécessités de la spécialisation rendent aujourd'hui impossibles les cerveaux de ce modèle. La devise de la philosophie complète n'en demeure pas moins : conscience et science. De là les deux parties du bergsonisme, qui se rejoignent fort bien : une psychologie qui aboutit à une philosophie de la liberté, — une cosmologie écrite dans les marges de la biologie et de l'énergétique contemporaines. Si l'attention de quelques philosophes était allée d'emblée à la première, c'est seulement la seconde qui a attiré au bergsonisme, à partir des premières années du XXe siècle, sa renommée mondiale. Depuis Hartmann en Allemagne, depuis Spencer en Angleterre, les cosmologies étaient discréditées, et Renouvier croyait avoir réfuté suffisamment Spencer en montrant dans l'évolutionnisme un retour aux cosmogonies antésocratiques. Mais on ne réfute que ce qu'on remplace. Ce n'est pas le néo-criticisme qui a déblayé de la cosmogonie spencerienne le terrain philosophique, c'est une autre cosmogonie.

Il va de soi qu'on ne trouvera dans la cosmogonie bergsonienne rien de ces grosses naïvetés et de ces lieux communs sur l'Inconnaissable (précaution prise contre le clergé anglican, a-t-il avoué depuis) par lesquels débute celle de Spencer. La réalité que la philosophie prétend poser et que l'intuition peut atteindre comme principe

1. *Essai*, p. 108.

du monde est bien un absolu, au même titre que le Dieu de Spinoza, l'Idée de Hegel ou la Volonté de Schopenhauer. On reconnaît dans l'Élan vital une réalité simple comme dans le Dieu de Spinoza ou la monade leibnitzienne ; — une réalité de durée comme dans l'Idée hegélienne ; — une réalité de vie comme dans la Volonté schopenhauerienne La question de son origine métaphysique ne se pose pas : toute explication n'est qu'une coupe sur la vie, et postérieure à la vie. C'est ainsi qu'éprouver en nous l'existence de la liberté, c'est admettre la primauté de l'acte libre sur les causes qui l'expliquent une fois accompli. Gardons-nous d'appliquer à la métaphysique quelque chose d'analogue à cette loi d'association qui, en posant les éléments avant le tout, l'inférieur avant le supérieur, compose avec du tout fait la réalité qui se fait. L'Élan vital ressemble à « un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet [1] » et qu'il n'y a pas de raison bien forte de ne pas appeler Dieu. « Dieu ainsi défini, n'a rien de tout fait : il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère ; nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. »

Mais ce Dieu est un Dieu qui dure. Descartes estimait que borner la toute-puissance divine en ce qui concerne la création libre des essences revenait à l'assujettir à un Styx. Et il entendait que cette toute-puissance portât sur les essences aussi bien que sur les existences. Pareillement son monde était un monde instantané, que Dieu recréait par un acte libre à chaque instant de la durée. Au principe du cartésianisme il y a le sentiment très vif de la liberté, tant chez Dieu que chez l'homme. Le bergsonisme part, lui aussi, de la liberté. On peut l'appeler une philosophie de la liberté. Mais il conçoit cette liberté, au contraire de Descartes, comme un effort limité et opprimé par mille obstacles, et qui, avec plus ou moins de succès, s'ingénie à les tourner. Déjà, dans l'*Essai*, la liberté de l'homme est donnée comme un état exceptionnel, atteint seulement à quelques moments de crise. Pareillement la liberté divine. La vie naît dans le temps, l'élan vital est durée, Dieu doit attendre comme moi qu'un morceau de sucre fonde. Et surtout Dieu n'est pas tout-puissant, la force de vie n'est pas illimitée, elle doit sacrifier, elle doit se borner, elle doit choisir ; un Dieu absolument tout-puissant comme le Dieu de Descartes n'aurait pas plus à choisir que le Dieu spinoziste ; tous les possibles seraient pour lui

1. *Évolution Créatrice*, p. 270.

des compossibles. Mais le Dieu de Leibnitz, dont la volonté est bornée par l'entendement, est un Dieu qui choisit : il règne d'ailleurs, et ne gouverne pas, et sanctionne le choix fait spontanément hors de sa volonté par le principe du meilleur. « Si la force immanente à la vie était une force illimitée, elle eût peut-être développé indéfiniment dans les mêmes organismes l'instinct et l'intelligence. Mais tout paraît indiquer que cette force est finie, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant. Il lui est difficile d'aller loin dans plusieurs directions à la fois. Il faut qu'elle choisisse[1]. » Qu'elle choisisse en courant des risques. Il y a du tragique au principe de la vie. La liberté y est distribuée comme dans un tableau de Rembrandt, avec un clair-obscur dramatique.

L'élan vital c'est cela même que nous éprouvons en nous : une énergie, une énergie qui ne deviendrait pas conscience sans les obstacles qu'elle rencontre. Le point de départ de M. Bergson appartient bien à la métaphysique, mais le départ tourne immédiatement du côté de l'énergétique. Encore une fois on ne saurait ici ni réfuter ni admettre l'objection préliminaire du criticiste qui veut empêcher ce départ. Paul-Louis Courier se moque des conservateurs entêtés qui le jour de la Création eussent crié, de leurs bancs de droite : Mon Dieu conservez le chaos ! Le criticisme figurait probablement dans le *complexus* de l'élan vital quand cet élan s'est décidé à remonter le courant qui le défaisait et à réagir. Et si l'élan vital échoue finalement, ce criticisme initial pourra lui dire : N'avais-je pas raison ? Mais il est probable que le diable porte sa pierre à Dieu. Tout se passe comme si, en philosophie, le criticisme était l'opposition et le dogmatisme le gouvernement. L'opposition voudrait empêcher le gouvernement, et rend tout de même des services au gouvernement, lui servant tantôt d'aiguillon, tantôt de frein.

La vie est l'énergie proprement dite, l'énergie à l'état de tension. Mais la physique nous apprend que toute énergie se dégrade. M. Bergson appelle le principe de Carnot la plus métaphysique des lois de la physique, et sa cosmologie métaphysique emboîte exactement le pas à ce principe physique. C'est ainsi que pour Taine la même place et la même fonction étaient remplies par le principe de la conservation de l'énergie. Nous avons là un excellent exemple des liens entre la science positive et la métaphysique ; sans Clausius le bergsonisme

1. *Évolution Créatrice*, p. 154.

(du moins comme cosmologie) n'aurait jamais pu se formuler, de même que sans Galilée le cartésianisme n'eût pas eu sa raison d'être, et de même que sans Newton la longue méditation de Kant eût en partie avorté. Aucun de ces savants n'a d'ailleurs tenté ni même aperçu ces conséquences philosophiques de sa doctrine, ou bien ils les ont vues, comme Newton, dans un sens très différent. Aujourd'hui les découvertes d'Einstein ne paraissent pas encore susceptibles de conséquences philosophiques, et lui-même ne s'est pas préoccupé qu'elles en eussent. Mais si elles amènent une révolution scientifique, elles amèneront aussi une révolution philosophique, dans un sens qu'il nous est impossible de prévoir.

La tâche du savant est de montrer que la science est vraie, que la mathématique pure ou la physique pure sont réelles. La besogne du philosophe (on le voit par la première partie des *Prolégomènes à toute métaphysique future*) consiste à faire comprendre comment elles sont possibles. Et il va de soi que le degré de certitude qui porte sur le possible n'est pas le même que celui qui porte sur le réel : c'est par d'autres voies que le philosophe ajoutera à la réalité que lui fournit la science une réalité propre à la philosophie. On me passera, j'espère, en raison de leur avantage de clarté, les artifices que j'emploie pour ramener les systèmes à un dénominateur commun. Je dirai donc que la question initiale de la dogmatique bergsonienne, analogue à celle de la critique kantienne (qui est d'ailleurs en même temps une dogmatique de la science newtonienne) est celle-ci : Comment le principe de Carnot est-il possible ?

Les remarques géniales de Carnot sur la puissance motrice du feu restèrent à peu près oubliées jusqu'à ce que Clausius, les ayant rectifiées, complétées et érigées en principes généraux, en eût tiré ses considérations sur l'entropie. On a remarqué souvent l'extraordinaire lenteur avec laquelle ce principe a fait son chemin dans la philosophie et la science. Il n'est pas étonnant que Ravaisson n'en dise rien du tout dans son *Rapport*. Mais le physicien à qui, pour la même *Exposition* de 1867, est confié le rapport sur les progrès de la science de la chaleur en France ne cite même pas le nom de Carnot. Le principe de la dégradation de l'énergie utilisable est complètement éclipsé jusqu'aux dernières années du XIXe siècle par le principe de la conservation de l'énergie. Dans la science comme ailleurs on voit ce qu'on veut voir plutôt que ce qui est. Or le principe de la conservation de l'énergie rehausse la dignité et la valeur de la science, la fait marcher

dans une sorte d'*Ersatz* de l'éternel et de l'absolu. C'est ainsi que le comprend Taine dans l'*Intelligence*. Ayant posé la loi abstraite au sommet de la réalité il écrit : « Très probablement, la nouvelle loi mécanique sur la conservation de la force est une dérivée peu distante de cette loi suprême ; car elle pose que tout effet engendre son équivalent, c'est-à-dire un autre effet capable de reproduire le premier sans addition ni perte... On saisit là quelque chose d'éternel ; le fond invariable des êtres est atteint ; on a touché la substance permanente. Nous ne la touchons que du doigt ; mais il n'est pas défendu d'espérer qu'un jour nous pourrons étendre la main, et dès à présent, ce semble, nous pourrions l'étendre[1]. » Quant à la dégradation de l'énergie jusqu'à l'équilibre final, voici les raisons dont se paye Taine pour n'en pas tenir lieu : « Si toute la force en exercice pouvait à la longue se convertir en force disponible, si la nature ou l'arrangement des derniers éléments mobiles étaientls que la transformation des effets en effets équivalents, mais différents, dût un jour s'arrêter partout, cela serait déjà fait : or cela n'est pas fait. » Ce passage nous fait au moins pressentir que le philosophe, pour saisir la valeur philosophique du principe de Carnot, devra le comprendre dans une certaine idée de la durée. La loi de conservation de l'énergie, érigée en absolu, s'appliquerait à un monde donné dans une éternité, la loi de dégradation introduit dans le monde une durée.

Notons d'ailleurs que M. Bergson paraît avoir trouvé le principe de Carnot sur son chemin, lorsqu'il s'est mis à creuser dans la direction d'une cosmologie et d'une philosophie générale de la durée, mais qu'il n'en est nullement parti dans l'*Essai*, où il ne le mentionne même pas. Bien plus il en demeure, dans l'*Essai*, au principe de la conservation de l'énergie comme loi du monde matériel. Les limites à ce principe il les trouve, alors, avec la philosophie traditionnelle, dans la conscience et non dans la matière elle-même. Le philosophe, dit-il, doit « se demander si ce principe est également applicable aux moments du monde extérieur, qui s'équivalent, et aux moments d'un être à la fois vivant et conscient, qui se grossissent les uns les autres[2] ». Mais une autre limite est posée par ce fait que l'énergie qui se conserve n'a pas d'action, et que l'énergie qui a une action, ce que Carnot appelait la force motrice, au lieu

1. *L'Intelligence*, I, p. 10.
2. *Essai*, p. 175.

de se conserver, se dégrade. Il n'en reste pas moins que dès l'*Essai* M. Bergson identifie le principe de la conservation de l'énergie avec la négation de la durée. « La croyance vague et instinctive de l'humanité à la conservation d'une même quantité de matière, d'une même quantité de force, tient précisément peut-être à ce que la matière inerte ne paraît pas durer, ou du moins ne conserve aucune trace du temps écoulé [1]. » Or puisqu'il y a autre chose que la matière inerte et puisque le monde dure, nous devons admettre que le principe de la conservation de l'énergie ne suffit pas. Et puisque l'énergie matérielle efficace se dégrade, que la dénivellation entre énergies inégales, qui donne la puissance motrice, se comble, nous savons que la première partie de la formule : Rien ne se perd, rien ne se crée, — n'est vraie que de l'énergie potentielle. M. Lalande, quelques années avant l'*Évolution Créatrice*, écrivait sa thèse sur la *Dissolution* pour appliquer le principe de Carnot à tous les ordres de phénomènes et montrer que *Tout se perd*. Mais la vérité de la seconde partie était liée à la vérité de la première. Si quelque chose se perd, n'y a-t-il pas quelque chose qui se crée ? L'*Évolution Créatrice* est écrite sur ce thème : *Tout se crée*.

Du point de vue de la force vive, *tout se perd* est une conclusion de la science, mais le principe de *Tout se crée* ne saurait être puisé par nous que dans la conscience, dans le sentiment de l'identité de notre force créatrice avec une force créatrice générale. Il était donc naturel qu'une philosophie qui aboutit à l'*Évolution Créatrice* commençât par l'*Essai sur les données immédiates de la Conscience*, et qu'elle rencontrât le principe de Carnot au moment où son élan créateur lui permettait de l'assimiler.

Nous considérons en ce moment le bergsonisme comme une cosmologie, et à la base de cette cosmologie il y a les deux lois de la conservation de l'énergie et de la dégradation de l'énergie utile. Évidemment toute métaphysique qui interprète les résultats de la science est sujette, au fur et à mesure des rectifications de la science, à des rectifications ou même à des démentis. Nous l'avons vu en ce qui concerne Taine. Est-ce une raison pour dire avec M. René Berthelot : « La façon dont Bergson interprète la loi de la dissipation de l'énergie rappelle la manière dont les naturalistes de l'école de Cuvier interprétaient par des créations successives les données paléontologiques qui nous montrent des couches géologiques nettement distinctes et

1. *Essai*, p. 117.

dont chacune correspond à un groupe d'espèces bien caractérisées... C'est ériger en solution ce qui n'est pour le savant que la position d'un problème et c'est condamner les philosophes à mener contre les sciences de la nature une guerre de guerillas, à l'abri de remparts précaires d'où chaque progrès scientifique les déloge [1]. » Évidemment la philosophie ne peut pas être au courant des progrès scientifiques futurs, et le progrès scientifique peut déloger de leurs positions les philosophes aussi bien que les savants. Est-ce une raison pour ne rien faire ? Ne pas philosopher est le meilleur moyen de ne jamais se tromper en philosophie : il vaut mieux chercher des moyens moins bons.

Dans un monde infini, aucune des deux lois n'aurait de sens. Mais, il s'agit de lois physiques, et la physique ne peut penser que des systèmes clos. Ou plutôt la loi de conservation de l'énergie fait corps avec la nécessité où elle est de penser par systèmes clos, par quantités réelles (et non comme les mathématiques par quantités idéales). Cette loi n'est qu'une loi quantitative qui indique pour un changement qui se produit quelque part la nécessité d'être compensé par un autre changement. Quelque part, c'est-à-dire autrement qu'à l'infini. Toute connaissance, dit Leibnitz, est *seu theoremata seu historia*. Le principe de la conservation de l'énergie appartient aux *theoremata*. Mais si la loi de dégradation est, selon M. Bergson, la plus métaphysique des lois de la physique (en attendant qu'on trouve, pour donner raison à M. Berthelot, une loi plus métaphysique encore, car Taine en disait déjà autant de la loi de la conservation) c'est qu'elle se rapporte à l'*historia*, « qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde [2] ». Elle prouve que le monde dure, et dure d'une certaine façon. Elle est peut-être la première justification éclatante de la métaphysique.

Et voilà peut-être une des raisons pour lesquelles la philosophie scientifique lui a opposé si longtemps une telle force d'inertie. Cette loi gênait les aspirations de la science à tenir lieu de philosophie et de religion, puisqu'elle mettait au terme du monde matériel qu'étudie la science l'irrémédiable dégradation, et qu'elle faisait de l'évolution une marche au néant. Au contraire la loi de la conservation de l'énergie

1. *Le Pragmatisme chez Bergson*, p. 241.
2. *Évolution Créatrice*, p. 264.

donnait la même clef de voûte positive que fournissait celle de la conservation de la matière dans la matérialisme hérité de Démocrite. Certain pragmatisme se vérifierait ici singulièrement : un Spencer et un Taine vont à la loi de conservation et s'écartent de la loi de dégradation par une impulsion analogue à celle qui conduit un organisme vers un aliment utile et l'écarte d'un aliment inassimilable. La méditation de cette loi de dégradation eût cependant fourni un aliment intéressant au pessimisme de Taine. Mais Taine ne devint vraiment pessimiste qu'assez tard, après son mariage, et à ce moment sa philosophie était faite : c'était le scientisme de 1848, ce même scientisme de l'*Avenir de la Science* auquel Renan reste fidèle dans les *Dialogues Philosophiques*. Il se contentera de méditer dans les *Origines* ce qu'il croyait la dégradation de l'énergie française. Quant à Auguste Comte, il ignora le principe de la dégradation de l'énergie, et la trentième et la trente-et-unième leçons du *Cours* (1835) ne font pas la moindre allusion à l'ordre de recherches d'on était né onze ans plutôt le mémoire de Sadi Carnot.

M. Bergson voit dans le principe de la dégradation le tremplin même de la métaphysique, la preuve expérimentale que la science nous fait tourner le dos à la réalité qui se fait. Le sens où marche la réalité physique suggère au physicien « l'idée d'une chose *qui se défait* : là est, sans aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité. Que conclure de là, sinon que le processus par lequel cette chose *se fait* est dirigé en sens contraire des processus physiques, et qu'il est par définition même immatériel [1] ? »

Ainsi la loi de dégradation fournit au philosophe une réponse à cette question : Qu'est-ce que la matière ? — La matière c'est dans l'univers l'ordre de ce qui se défait. S'il n'y avait que de la matière le monde serait une chose qui se défait. Mais la vie et la conscience existent : nous les éprouvons en nous et les connaissons hors de nous comme quelque chose qui se fait. Et d'autre part leur existence est toujours liée à la matière. Qu'est-ce à dire sinon que la chose qui se défait et la chose qui se fait ne sont pas, comme la *res extensa* et la *res cogitans*, deux *choses* distinctes, mais que la même *chose* est vie, conscience, liberté, en tant qu'elle se fait, matière en tant qu'elle se défait ? La matière, simple interruption de ce qui se fait, n'aurait donc pas de réalité positive. Et c'est précisément ce

1. *Évolution Créatrice*, p. 266.

qu'ont dit tous les philosophes depuis Platon. Tous les philosophes, sauf Descartes, dont la *res extensa* a fondé le mécanisme moderne. Mais depuis Spinoza tous ses successeurs n'ont philosophé qu'en revenant, à travers ce mécanisme, au courant traditionnel.

De même que, pour Platon, la matière était l'Autre, pour Aristote puissance, et pour Leibnitz de l'esprit éteint, de même la chose qui se défait n'est pour M. Bergson que l'interruption de la chose qui se fait. La vie pose la matière par sa seule interruption. Sans cette interruption, sans une déficience de la vie, il n'y aurait donc pas de matière. Si la matière nous semble réelle, si l'interruption de la vie est donnée avec la vie même, c'est que la vie n'est pas une force illimitée, que son existence ne remplit pas son essence. Aussi ne saurait-elle être sans un corps, une matière, une limite, — défaut, déficience, défaite. Si la force vitale était illimitée, il n'y aurait que de la réalité qui se ferait. Rien ne se déferait. Il n'y aurait donc pas de matière et par conséquent pas d'organismes. Et il n'y aurait pas d'univers, mais un seul être, qui serait Dieu. L'existence de la matière s'explique en somme dans le bergsonisme comme dans le platonisme et le néo-platonisme.

La vie, n'étant pas une force illimitée, est liée à sa limite, c'est-à-dire à la matière. En tant qu'elle est liée à la matière elle ne peut arrêter la dégradation de l'énergie. Mais elle la retarde, en créant chez les végétaux des réserves d'énergie chimique qui se transforment en mouvements chez les animaux, ou, plus généralement, en emmagasinant, dans les organismes, de l'énergie solaire dont la dégradation se trouve ainsi provisoirement suspendue, jusqu'au moment où elle se dépense d'un coup en des explosions dont le type le plus haut est fourni par l'acte libre. Ce qui se dégrade, c'est en effet l'énergie utilisable, cette capacité de chute, cette dénivellation de deux énergies inégales que Carnot appelait la puissance motrice. La matière étant de l'énergie de moins en moins utilisable, la vie est de l'énergie de plus en plus utilisable (en principe et réserve faite pour les accidents et les échecs partiels inévitables, l'échec total toujours possible.) La réalité de l'une comme la réalité de l'autre ne consiste qu'en un mouvement, mais le mouvement de l'une est inverse du mouvement de l'autre.

Mais cette idée de mouvement inverse est-elle bien claire ? On peut entendre par mouvements inverses des mouvements synchroniques et des mouvements alternatifs. Les mouvements inverses des poids d'une horloge sont des mouvements synchroniques, les mouvements inverses du flux et du reflux sont des mouvements alternatifs.

Les deux mouvements de la vie et de la matière ne sont pas synchroniques, puisque l'un peut être conçu sans l'autre, et que des planètes sans vie où fonctionnerait seul le principe de la dégradation de l'énergie sont possibles et même vraisemblables. Reste qu'ils soient alternatifs, ou plutôt (n'introduisons pas la question compliquée du rythme) successifs. Mais alors lequel est antérieur à l'autre ? Il semble que M. Bergson s'exprime indifféremment en des termes qui laisseraient supposer tantôt l'une et tantôt l'autre des deux antériorités.

« La vie est possible partout où l'énergie descend la pente indiquée par la loi de Carnot et où une cause, de direction inverse, peut retarder la descente, — c'est-à-dire, sans doute, dans tous les mondes suspendus à toutes les étoiles [1]. » L'idée claire serait donc ici celle d'une matière préexistante, d'une dégradation d'énergie, à laquelle, à un certain moment, un mouvement inverse, qui est celui de la vie, vient faire rebrousser chemin. C'est ainsi que nous comprenons d'abord les deux mouvements. Mais certainement ce n'est pas là la pensée de M. Bergson, et ce ne saurait être la pensée d'un philosophe. La vérité est que l'idée de la matière constitue pour l'intelligence spontanée l'idée primitive, qu'il nous est plus commode de la poser avant l'esprit, et que le langage philosophique s'inspire simplement de cette commodité. Cette commodité coïncide d'ailleurs avec celle de la science, qui est matérialiste, et qui étudie toujours les phénomènes, même ceux de la vie, dans le sens où leur énergie se dégrade : c'est ainsi que M. Bergson cite et retient l'observation de Cope, d'après laquelle la physicochimie aurait prise seulement sur les faits physiologiques catagénétiques, c'est-à-dire qui impliquent une descente d'énergie, et non sur les forces anagétiques.

La réalité primitive devra donc consister dans une réalité inverse de celle de la matière, dans une énergie qui ne se dégrade pas, c'est-à-dire dans une énergie spirituelle. Si la matière est de l'esprit éteint, il y a, avant la matière, de l'esprit non éteint. Une énergie qui se défait ne peut provenir que d'une énergie faite, ou d'une énergie qui s'est faite. De sorte que, d'un point de vue métaphysique qui nous rappelle les théories alexandrines, il y aurait trois hypostases de l'être, trois actes du drame cosmique, analogues à la Création, à la Chute et à la Rédemption. D'abord une énergie spirituelle pure, qui se confondrait avec l'acte créateur. Ensuite la dégradation de cette énergie sous forme

1. *Évolution Créatrice*, p. 278.

de matière. Et enfin l'énergie qui se ressaisit dans des formes vivantes, qui accumule ses réserves de chaleur, ses possibilités de mouvement, ses ressources d'indétermination, et qui remonte le courant que la matière descendait. Comme il s'agit de remonter un courant, on conçoit dès lors que le sens de ce courant, c'est-à-dire la matière, apparaisse comme quelque chose de premier. « La vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supra-conscience, elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte. Mais tout se passe comme si elle faisait son possible pour s'affranchir de ces lois... Incapable d'arrêter la marche des changements matériels, elle arrive cependant à les retarder [1]. » La matière c'est « un geste créateur qui se défait » et la vie « une réalité qui se fait à travers celle qui se défait ».

La réalité originelle et absolue serait donc représentée par ce « geste créateur ». Mais ce geste créateur, non seulement nous ne pouvons l'exprimer par une idée claire, mais il ne tombe que fort mal sous l'intuition. La réalité que nous fera saisir l'intuition ne sera jamais que la vie, c'est-à-dire non pas une réalité qui se fait, mais une réalité qui se fait à travers une réalité qui se défait, c'est-à-dire une réalité que nous ne pouvons concevoir que dans les cadres de la réalité inverse, enfin la réalité d'un mouvement qui sera toujours composée avec la réalité d'un autre mouvement. En d'autres termes les deux mouvements alternatifs qui s'impliquent ne sont pas pour nous de l'action qui se fait et de l'action qui se défait, mais de l'action qui se défait et de l'action qui se refait, ou plutôt qui tente de se refaire. « Partout c'est la même action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire [2]. » Dès lors ni les catégories de la matière, ni les catégories de la vie, ni les catégories de leurs rapports ne sauraient s'appliquer à cette réalité suprême, à cette supraconscience originelle qui serait ou qui aurait été de l'action qui se ferait. Le nouvel évolutionnisme a reculé les bornes de l'inconnaissable : il ne l'a pas fait disparaître.

La réalité qu'essaie de dégager l'*Évolution Créatrice*, c'est donc l'élan vital composé avec la défaite vitale. Nous ne pouvons penser l'élan vital pur. Tout au plus pouvons-nous le rêver. « On conçoit (quoiqu'on

1. *Évolution Créatrice*, p. 267.
2. *Id.*, p. 270.

n'arrive guère à l'imaginer) que de l'énergie puisse être mise en réserve et ensuite dépensée sur des lignes variables, courant à travers une matière non encore solidifiée. Tout l'essentiel de la vie serait là puisqu'il y aurait encore accumulation lente d'énergie et détente brusque. Entre cette vitalité, vague et floue, et la vitalité définie que nous connaissons, il n'y aurait guère plus de différence qu'il n'y en a, dans notre vie psychologique, entre l'état de rêve et l'état de veille. Telle a pu être la condition de la vie dans notre nébuleuse avant que la condensation de la matière fût achevée, s'il est vrai que la vie prenne son essor au moment même où, par l'effet d'un mouvement inverse, la matière nébulaire apparaît [1]. » Mais avant ces deux mouvements inverses, avant la matière nébulaire et la vie, si fluide et diffuse qu'on l'imagine, la réalité originelle, élan vital pur, durée pure, supraconscience, n'est pour nous qu'un x.

Cependant la philosophie bergsonienne doit être moins que toute autre arrêtée par cette difficulté originelle. L'élan vital regarde en avant et non en arrière. On pourrait définir le bergsonisme comme une série de pragmatismes concentriques dont chacun, vrai pour son ordre d'action, cesserait de l'être pour l'ordre d'action supérieur qui l'enveloppe. L'ordre d'action supérieur, au delà duquel nous ne pouvons imaginer aucune action, serait l'acte de l'élan vital insérant, dans la matière, de l'indétermination. « Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution. De plus en plus indéterminée aussi, je veux dire de plus en plus libre, est l'activité à laquelle ces formes doivent servir de véhicule [2]. » L'élan vital pourrait donc être originellement indétermination pure. On ne saurait l'identifier avec l'énergie et que nous l'éprouvons en nous, il ne crée pas de l'énergie. « Cet effort ne peut aboutir à créer de l'énergie, ou, s'il en crée, la quantité créée n'appartient pas à l'ordre de grandeur sur lequel ont prise nos sens et nos instruments de mesure, nos expériences et notre science. Tout se passera donc comme si l'effort visait simplement à utiliser de son mieux une énergie préexistente qu'il trouve à sa disposition [3]. » Cette énergie préexistante, c'est l'énergie qui se dégrade, c'est la matière, dont l'effort vital épouse la direction,

1. *Évolution Créatrice*, p. 279.
2. *Id.*, p. 137.
3. *Id.*, p. 125.

comme la machine, dit M. Bergson, suit d'abord le rail qu'elle doit quitter.

Ainsi l'énergie utilisable de l'univers est bien une énergie qui se dégrade. Vivre, c'est retarder cette dégradation sur un point tout le temps qu'on vit. Mais dès que la mort a fait son œuvre, le processus de dégradation triomphe. Dans cet antre du Cyclope que le principe de Carnot fait de l'univers, l'élan vital est l'Ulysse qui doit être mangé le dernier.

Ulysse devait être mangé le dernier. Mais Ulysse n'a pas été mangé du tout, parce qu'il était πολύτροπος. Or la polytropie ne saurait-elle vaincre l'entropie ? Ulysse a biaisé comme la vie aux prises avec la matière. Il n'a pas attaqué le Cyclope de face. Il s'est insinué dans ses bonnes grâces, il l'a manœuvré, et c'est parce qu'il avait su d'abord faire en sorte de ne devoir être mangé que le dernier, qu'il a pu ensuite trouver le moyen de ne pas être mangé. La vie est poursuivie par la fatalité hostile qui la dégrade en matière. Ne saura-t-elle parvenir à l'Ithaque du retour ?

Or la réalité de l'élan vital ne consiste pas dans l'individu, mais dans ce courant de germe à germe que transmettent les individus. Si ce courant de germe à germe pouvait durer indéfiniment, la dégradation de l'énergie, indéfiniment suspendue sur certains points, n'arriverait jamais au point final. La pluralité des individus et des espèces, l'instinct et l'intelligence, sont autant de moyens qu'emploie l'élan vital pour arriver à cette suspension indéfinie. L'énergétique nous apprend qu'il ne lui est pas impossible d'y arriver, mais que l'improbabilité diffère ici infiniment peu de l'impossibilité absolue. Rappelons les trois propositions que lord Kelvin formulait pour résumer les idées de Carnot et de Clausius.

I. — Il y a actuellement, dans le monde matériel, une tendance universelle à la dissipation de l'énergie mécanique.

II. — Toute restauration de l'énergie mécanique qui ne serait pas plus que compensée par son équivalent de dissipation, est impossible dans les phénomènes que présente la matière inanimée, et *probablement* n'est jamais effectuée non plus par le moyen de la matière organisée, que celle-ci soit enfermée dans la vie végétale ou soumise à la volonté d'une créature animée.

III. — La terre doit avoir été dans le passé, à une époque séparée de nous par un temps fini, et sera dans l'avenir, à une époque séparée de nous par un temps fini, impropre à l'habitation de l'homme tel

qu'il est constitué à présent, *à moins que des opérations n'aient eu lieu ou ne soient destinées à être accomplies, qui sont impossibles sous l'empire des lois auxquelles sont soumises les opérations connues qui ont lieu actuellement dans le monde matériel.*

J'ai écrit en italiques les passages où, dans ces principes formulés il y a un demi-siècle, a pu s'insinuer, pour desserrer cette nécessité physique, une philosophie de la vie. Lord Kelvin parle ici en physicien, et d'autres physiciens se sont demandé si le principe de la dégradation de l'énergie utilisable avait, comme celui de la conservation, une valeur absolue. Le principe de la conservation est un principe nécessaire dont le contraire est inconcevable. Il n'en est pas de même du principe de la dégradation, qui nous est fourni par l'expérience. Nous pouvons concevoir un monde où aurait lieu une restauration de l'énergie. Maxwell a donné le schème d'un tel monde, et expliqué comment des démons extrêmement subtils et capables d'agir sur les atomes, pourraient tenter avec succès, en un certain lieu, cette restauration. Boltzmann s'est demandé si le seul jeu des lois mécaniques ne pourrait pas sur un certain point, par exemple dans un ballon où deux gaz superposés ont fini par se mélanger, amener un retour à la différence et une régénération de l'énergie utilisable. Cela n'est pas impossible, mais, d'après le calcul des probabilités, aurait, pour avoir chance de se produire, besoin d'un nombre de siècles représenté par l'unité suivie de dix milliards de zéros...

Cela pourrait suffire à un infinitisme naïf comme celui de Renan dans les *Dialogues Philosophiques*. Mais un tel infinitisme n'est qu'un genre de sophisme paresseux, une manière de croire que les choses se font toutes seules. Disons seulement que cette probabilité infiniment petite constitue la figure par laquelle la vie peut s'insinuer dans le mécanisme. Les démons de Maxwell ne sont pas une fiction, mais une réalité : ils sont à l'œuvre dans les tissus vivants. Lorsqu'il s'agit d'une restauration absolue de l'énergie par le moyen de la matière organisée, lord Kelvin n'emploie plus le terme d'impossible, mais celui d'improbable. Or la conscience, la volonté, la liberté sont précisément les forces qui diminuent cette improbabilité. Élargissons la troisième affirmation de lord Kelvin, et de la terre étendons-la à l'ensemble de l'univers. Nous dirons alors que le maintien, le mouvement, le progrès de l'élan vital, l'évolution créatrice indéfinie, ne peuvent être assurées que par des opérations « impossibles sous l'empire des lois auxquelles sont soumises les opérations connues qui ont lieu

actuellement dans le monde matériel ». Mais c'est précisément ici que la philosophie vient relayer la science, que la réflexion sur l'évolution créatrice s'ajoute aux formules de la thermodynamique et de l'énergétique. Ce « monde matériel », pris isolément, n'est qu'une abstraction, l'abstraction même du mouvement qui se défait, séparé du mouvement qui se fait, l'abstraction de l'évolution destructrice isolée de l'évolution créatrice.

L'univers est une chose qui dure, et la science isole, pour les besoins de l'action, les systèmes qui ne durent pas. Le principe de la conservation de l'énergie s'adapte exactement à cette nécessité scientifique : il définit ce qui reste de l'univers quand on a supprimé la durée, ce qui resterait de l'univers si la dégradation de l'énergie utilisable était achevée. Là où il y a durée réelle il y a quelque chose de plus ou d'autre que la simple conservation de l'énergie. « Si le point matériel, tel que la mécanique l'entend, demeure dans un éternel présent, le passé est une réalité pour les corps vivants peut-être, et à coup sûr pour les êtres conscients. Tandis que le temps écoulé ne constitue ni un gain ni une perte pour un système supposé conservatif, c'est un gain sans doute pour l'être vivant, et incontestablement pour l'être conscient. Dans ces conditions, ne peut-on pas invoquer des présomptions en faveur de l'hypothèse d'une force consciente ou volonté libre, qui, soumise à l'action du temps et emmagasinant la durée, échapperait par là même à la loi de la conservation de l'énergie ? [1] » Quand M. Bergson écrivait l'*Essai*, l'attention des philosophes était fixée sur le principe de la conservation, dont les déterministes tiraient leurs conséquences, et M. Bergson n'y mentionne nulle part le principe de la dégradation. Aussi M. René Berthelot trouve-t-il que ce principe est amené de façon artificielle et précaire dans l'*Évolution Créatrice*, et que le rapport entre l'énergie du physicien et la liberté psychologique n'est guère compatible avec l'analyse de l'*Essai*. Mais adversaires et partisans de la liberté posaient depuis longtemps le problème sur ce terrain, et considéraient dans la liberté l'énergie qu'elle est censée ajouter à l'univers. Science et philosophie en viennent à voir tous leurs problèmes s'absorber pour un temps dans le problème de l'énergie. Le passage de l'*Essai* à l'*Évolution Créatrice* est parfaitement accordé sur la durée même de la science et de la philosophie pendant ces quinze ans. On en trouverait tout le graphique dans la biologie et

1. *Essai*, p. 118.

même dans la philosophie de l'époque. Des livres comme l'*Eau de Mer* de M. Quinton, la *Dissolution opposée à l'Évolution* de M. Lalande, jalonnent très clairement ce chemin. Quand M. Bergson écrivait les lignes que je viens de citer, il posait bien la question sur le terrain qu'il retrouvera en somme dans l'*Évolution*. Si *a priori* « le temps écoulé ne constitue ni un gain ni une perte pour un système supposé conservatif », en réalité le principe de Carnot nous montre que nous vivons en un monde où il constitue une perte, et l'*Évolution Créatrice* s'efforce de faire voir que nous vivons en un monde où il se constitue un gain qui compense cette perte.

Je suis une chose qui dure. L'univers est une chose qui dure, et l'élan vital, c'est-à-dire la force créatrice, c'est cette durée même. « La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place[1]. » Et cette latitude de création à son tour est mesurée par la conscience. Il y a à peu près conscience partout où il y a des êtres doués de mouvement, et Platon définissait déjà le psychique ce qui se meut soi-même. Ou plutôt la conscience est liée non au mouvement, mais à la capacité de mouvement, à la quantité et à la qualité d'énergie que l'être vivant peut mettre en réserve, non pour l'accumuler comme les végétaux, mais pour la libérer sous forme d'énergie *utile*. « La conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose, elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle : conscience est synonyme d'invention et de liberté. » Coextensive à la frange d'action possible, mais aussi à la frange d'action empêchée, — empêchée par la matière ou empêchée par la nécessité même du choix entre des actions incompatibles. M. Bergson a insisté plusieurs fois sur ce fait que la conscience apparaît avec l'empêchement. Sans la matière, sans le mouvement de dégradation, elle n'apparaîtrait pas. Mais, en dehors de la conscience, ce qui peut exister ce n'est pas seulement l'infra conscient ou l'inconscient, c'est aussi le supra-conscient.

Si la matière apparait comme de l'énergie qui se dégrade, on pourra en conclure que la matière a commencé dans le temps : si elle n'avait pas commencé, l'énergie finie aurait toujours derrière elle une durée infinie où elle aurait dû déjà se dissiper. La probabilité presque infiniment petite, dont parle Boltzmann, d'une marche inverse de recons-

1. *Évolution Créatrice*, p. 367.

truction, ne concerne qu'un commencement sans suite, un instant qui ferait place immédiatement à la reprise de la dégradation. Avant l'énergie qui se dégrade, il y avait donc de l'énergie qui ne se dégradait pas, et qui pouvait n'avoir pas eu de commencement. Cette énergie antérieure à la phase de dégradation serait la supraconscience bergsonienne, la source de l'élan vital. Comme la conscience est coextensive à une frange d'action empêchée par la dégradation, la supraconscience serait coextensive, soit à une toute-puissance sur un univers dont la plasticité et la mobilité ne feraient qu'un avec la plasticité et la mobilité de cette supra-conscience, — soit à une multiplicité de possibles analogues à ceux de l'intelligence divine dans la théologie de Leibnitz. Rien ne nous empêche d'imaginer un état d'invention, de liberté, d'aisance dionysiaques dont la conscience humaine retrouve peut-être, à certains moments d'extase, une ombre très vague, — d'imaginer aussi qu'il était naturel que cette facilité suprême coulât à un certain moment sur cette pente même de facilité qu'est la dégradation, puisque, par un mouvement précisément inverse, c'est quand elle atteint avec les mathématiques la limite même de cette détente, que la vie, sous la forme de l'intelligence, apparaît avec le plus d'efficace sous la forme d'une réalité qui se refait.

Il y a une vie intérieure de l'univers, que nous ne pouvons saisir, que nous entrevoyons à travers des voiles, et qui doit être, à une puissance infinie, génie comme celle d'un Platon, d'un Léonard, d'un Gœthe. Peut-être la supraconscience a-t-elle eu, comme le génie, ses moments tragiques. Peut-être les grandes tragédies du théâtre et de l'histoire, les grands drames de la vie intérieure, nous font-ils communier avec cette supraconscience cosmique d'où les mondes sont tombés comme les feuilles mortes d'un arbre. Renan a divisé fort à propos ses dialogues philosophiques en certitudes, probabilités et rêves. M. Bergson a essayé de ne présenter qu'un noyau de certitudes, il a dû l'entourer d'une frange de possibilité. Mais il reste autour de ses pages de grandes marges blanches où on peut loger beaucoup de rêves.

Le noyau de ces rêves, c'est la communauté d'essence entre notre être intérieur et l'être de l'univers, entre notre élan de durée individuelle et la durée de l'élan vital. M. Bergson rappelle dans une note de l'*Évolution Créatrice* que l'*Essai* montrait la vie psychologique transcendant à la fois le mécanique et l'intelligent, et il ne fait, dit-il, qu'appliquer dans l'*Évolution* « ces mêmes idées à la vie en général,

envisagée d'ailleurs elle-même du point de vue psychologique[1] ». De notre vie, qui est intérieure, nous pouvons conclure à la vie de l'univers. M. Bergson, dans l'*Essai*, considérait déjà la durée comme un « développement organique ». Il était dès lors amené à considérer le développement organique comme une durée, à fusionner les deux idées, à poser le problème de la vie, non différent du problème de notre vie. Nous atteignons notre moi réel « par une réflexion approfondie, qui nous fait sentir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène[2]». Mais pour nous saisir dans cet état, dans cette réalité, pour vivre intérieurement à nous-mêmes, nous avons besoin d'un effort, et cet effort nous n'avons qu'à le continuer pour vivre intérieurement à l'univers, pour retrouver la réalité de l'univers comme nous avons retrouvé la nôtre.

Cette conversion vers l'intérieur est nécessaire pour éprouver dans la vie une réalité, pour ne pas la voir comme une abstraction ou « une simple rubrique sous laquelle on classe les êtres vivants[3] ». La vie c'est un courant de vie, qui a eu un commencement. Mais quand M. Bergson écrit : « A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance », nul doute qu'il ne faille voir là une façon populaire de parler, (comme lorsqu'on dit : Le soleil se lève,) et que la métaphysique ne consiste à dépasser ces apparences. Des difficultés immenses s'opposent à ce qu'elle y parvienne complètement, mais elle y parviendra d'autant mieux qu'elle tournera le dos à ces termes de spatialité et de discontinuité que M. Bergson lui-même est obligé d'employer. « Plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience[4]. »

Dès lors l'*Évolution Créatrice* applique à la vie les catégories qu'a révélées l'étude de la vie intérieure : multiplicité de fusion, imprévisibilité, liberté.

Le problème de l'élan vital comme le problème du moi implique deux points de vue d'unité et de multiplicité, et les développements

1. *Évolution Créatrice*, p. VII.
2. *Essai*, p. 175.
3. *Évolution Créatrice*, p. 28.
4. *Id.*, p. 29.

de l'*Essai* sur ce sujet ont pour pendant les considérations analogues de l'*Évolution Créatrice*. Saisir l'élan vital dans sa réalité profonde et métaphysique, c'est le saisir dans son unité. Mais d'autre part il nous apparaît dans une multiplicité infinie de tendances, d'espèces, d'individus. Ferons-nous avec Schopenhauer de cette multiplicité le monde illusoire et de cette unité le monde réel ? Mais si le type de réalité nous est fourni par notre conscience, notre conscience nous révélant en nous une multiplicité vraie, nous n'aurons nulle raison de ne pas considérer comme vraie au même degré la multiplicité de l'élan vital. « L'erreur capitale, celle qui, se transmettant depuis Aristote, a vicié la plupart des philosophies de la nature, est de voir dans la vie végétative, dans la vie instinctive et dans la vie raisonnable trois degrés successifs d'une même tendance qui se développe, alors que ce sont trois directions divergentes d'une même activité qui s'est scindée en grandissant [1]. » Il ne s'agit pas d'une division du travail, mais du développement de caractères qui s'excluent à peu près, et qui, s'ils restaient associés les uns aux autres, ne sauraient aller bien loin. De même que notre personne tout entière donne dans chacun de nos états de conscience, et que pourtant ces états de conscience sont multiples, de même toutes les tendances de la vie se trouvent également dans la végétation, l'instinct et la raison, dans chaque espèce et dans chaque individu. Mais l'une ou plusieurs de ces tendances ne peuvent s'expliciter largement, s'éprouver, courir leurs chances, que si les autres sont implicites. L'élan vital existe en droit dans chaque être, mais en fait ce qui ne sert pas à l'explicitation d'une tendance particulière reste virtuel, subit une occlusion que probablement la mort, mort des individus, mort des espèces, mort des mondes, fait cesser de façon mystérieuse. Cette occlusion n'est jamais parfaite, la multiplicité tient toujours par quelque côté à l'unité, de même que l'unité a sans doute toujours une tendance à s'expliciter en multiplicité..« Il n'y a pas d'intelligence où on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence [2]. » Et de même il n'y a pas un être qui ne se sente lié à tous les êtres, et en qui le *Tat tvam asi* ne puisse susciter un écho profond.

Mais si le mouvement seul porte le signe de la réalité, nous en revenons bien par un certain côté au point de vue de Schopenhauer,

1. *Évolution Créatrice*, p. 146.
2. *Id.*, p. 147.

pour qui réalité et unité coïncident. Plus nous essayons de saisir la vie dans son mouvement, plus ce mouvement nous apparaît comme une impulsion indivisible et comme une unité. Le flot qui tombe d'une pomme d'arrosoir est aussi un que celui qui s'écoule d'un robinet. La multiplicité des filets ne tient pas au mouvement de l'eau, mais à la plaque qui fait office d'obstacle. Elle n'existe que parce que le mouvement est arrêté sur certains points, au lieu que, du robinet, le mouvement est libre. La matière, principe de multiplicité, et, comme disait l'École, d'individuation, ressemble à cette plaque. Mais d'autre part, cet obstacle qui donne au mouvement indivisible l'aspect extérieur de multiplicité conduit à une meilleure utilisation de ce mouvement, permet de projeter l'eau sur une plus grande surface. Ainsi la multiplicité de la vie a son principe dans une occlusion et dans une utilité. La vie des espèces, la vie des individus, ne constituent pas une déchéance, mais un enrichissement de l'élan vital. Le courant vital « s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, en s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait [1] ». Si la matière est du vital inverti, de l'esprit éteint, il y a eu un moment où du vital s'est inverti, où de l'esprit s'est éteint, — et la mort continue à multiplier ces moments autour de nous. Comme il n'y aurait pas d'espèces et pas d'individus sans cette inversion, sans l'obstacle de la matière, devons-nous considérer les espèces et les individus comme des moyens de plus en plus efficaces pour tourner l'obstacle de la matière et retarder la dégradation de l'énergie ? Peut-être. Nous retrouverons tout à l'heure cette question de l'individualité.

Une intuition supérieure éprouverait l'intérieur de l'élan vital, c'est-à-dire son être, comme un intérieur psychologique, — dirons-nous l'intérieur d'une conscience ? « Tout se passe, dit M. Bergson, comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénétraient [2]. » Mais selon M. Bergson la conscience ne représente que la partie de nous-mêmes utilisée momentanément pour une action. Ce que nous appelons conscience du point de vue de l'élan vital correspond donc à une synthèse du conscient et de l'extra-conscient, à un x que Hartmann appelait l'Inconscient, que

1. *Évolution Créatrice*, p. 28.
2. *Id.*, p. 197.

M. Bergson appelle le supraconscient, sans que ces termes contraires soient au fond bien différents de l'un de l'autre. Mais peu importe ici : conscience, supraconscience, inconscience, l'essentiel est que cet intérieur soit fait de virtualité, qui s'entrepénètrent, c'est-à-dire de multiplicité interne. « Cette vie commune à tous les vivants présente, sans aucun doute, bien des incohérences et bien des lacunes, et d'autre part elle n'est pas si mathématiquement une qu'elle ne puisse laisser chaque vivant s'individualiser dans une certaine mesure. Elle n'en forme pas moins un seul tout [1]. » On conçoit que les termes psychologiques, individualité, élan vital, unité, pluralité, chevauchent les uns sur les autres, apparaissent comme les attributs d'une même substance, des coupes sur un même mouvement.

Ce mouvement qu'est l'élan vital ressemble à notre mouvement intérieur par la nouveauté, l'imprévisibilité, l'invention. Ce qui dure c'est ce qui change, et ce qui change, lorsqu'il s'agit de la vie, se crée. Comme Descartes parlait de création continuée, M. Bergson parlerait de continuité créatrice. C'est que pour Descartes création est le terme primitif, passage du néant à l'être, tandis que pour M. Bergson le passage du néant à l'être est un non-sens, et l'idée de création « se confond avec celle d'accroissement [2] » ou mieux avec celle même de durée vivante. « Durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau [3] : » le contraire du mouvement inverse, de la dégradation de l'énergie, qu'on pourrait appeler la contre-durée.

Cette contre-durée va à une non-durée où il n'y aurait que conservation et répétition. Mais dans l'ordre de la durée vivante rien ne se répète. « L'hérédité ne transmet pas seulement les caractères ; elle transmet aussi l'élan en vertu duquel les caractères se modifient, et cet élan est la vitalité même [4]. » La vie transmet ses caractères à la façon d'un thème musical susceptible d'une infinité de variations. A mesure qu'on s'élève dans l'échelle ces thèmes musicaux deviennent de plus en plus simples, mais gardons-nous d'y voir une régularité qui serait une manière de mécanisme. L'élan vital organise la matière, mais il se donne par là le poids même de la matière, et il est souvent entraîné par elle à l'automatisme. A d'autres moments il triomphe

1. *Évolution Créatrice*, p. 47.
2. *Id.*, p. 262.
3. *Id.*, p. 11.
4. *Id.*, p. 251.

de cet automatisme dans une sorte de liberté lyrique analogue à ces mutations brusques d'une plante qu'a étudiées De Vries.

Il y a donc dans l'élan vital une grande part de contingence. En lui-même il serait entièrement contingence, mais le courant de matière qu'il remonte et organise le charge de nécessité. Nous ne pouvons concevoir la matière que comme nécessaire. Et la science nous y aide en nous montrant, jusqu'aux plus lointaines nébuleuses et peut-être dans l'infinité de l'espace, un monde de matière analogue à la matière où nous vivons, à la matière qu'est notre corps. Elle ne nous dit rien de tel sur la vie et ne nous la révèle, hors de la terre, que comme un possible. Un bergsonien ne saurait guère admettre que la vie ne soit, comme le dit Anatole France, qu'une sorte de moisissure et de maladie accidentelle limitée à notre planète. L'originalité du bergsonisme est d'exposer comment la vie est plus ou moins coextensive à la matière, que l'une ne se conçoit pas sans l'autre, et que, dans tout système relativement clos, le mouvement descendant que nous appelons matière n'est que l'inversion d'un mouvement ascendant qui est la vie. Dès lors la matière étant remontée par le courant vital n'est pas pure nécessité, mais la vie n'est pas non plus pure contingence. M. Bergson parle de la « possibilité, la nécessité même d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption [1] ». Dès lors « Contingentes, le plus souvent, sont les formes adoptées ou plutôt inventées. Contingente, relative aux obstacles rencontrés en tel lieu, à tel moment, la dissociation de la tendance primordiale en telles et telles tendances complémentaires qui créent des lignes divergentes d'évolution. Contingents les arrêts et les reculs ; contingentes, dans une large mesure, les adaptations. Deux choses sont nécessaires : 1° une accumulation graduelle d'énergie, 2° une canalisation élastique de cette énergie dans des directions variables et indéterminables, au bout desquelles sont les actes libres [2] ». Il n'y a pas de vie sans ces conditions matérielles. Il n'y a pas non plus de vie si l'élan vital ne dépasse pas ces conditions matérielles, s'il n'est pas élan créateur. Au principe du bergsonisme il y avait une philosophie de la liberté. L'*Évolution Créatrice* a pour but de retrouver dans l'élan vital la liberté que l'*Essai* cherchait dans l'élan de notre vie psychologique. Mais l'*Essai* restreignait la liberté à des moments de crise exceptionnelle. L'*Évolution Créatrice* assouplit et étend ce domaine de la liberté.

1. *Évolution Créatrice*, p. 267.
2. *Id.*, p. 277.

II

LES INDIVIDUS

On ne peut séparer, dans la philosophie bergsonienne, la matière et l'élan vital. L'un et l'autre ne sont que des moments d'un même mouvement, comme le bouquet épanoui et retombant d'un jet d'eau ne fait qu'un avec l'élan vertical qui le porte : le bergsonisme pourrait relayer l'image qui termine les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*. De ce point de vue l'existence absolue de la matière est maintenue contre l'idéalisme, comme l'existence absolue de l'esprit est maintenue contre le matérialisme. Le mouvement de création spirituelle qui est l'élan vital, lorsqu'il s'arrête, devient matière par sa propre déficience. Et la matière n'est que limite, arrêt de cette force. Notre corps ne crée rien : il limite la représentation qui, de droit, serait une présence universelle de la matière à chacun de ses points ; il arrête, suspend, emmagasine du mouvement. Pourtant philosopher consiste à écarter le plus possible la matière, et tandis qu'aucune explication philosophique de l'esprit n'a jamais pu se faire en termes de matière, au contraire toute explication philosophique de la matière se fait en termes d'esprit. Ces deux images : La matière est de l'esprit éteint — L'esprit est de la matière allumée, se valent en tant qu'images pittoresques, mais ne se valent pas en tant que signification philosophique, car la première est intelligible et la seconde inintelligible pour un philosophe. M. Bergson dit que l'élan vital est limité, est comme nous borné dans sa nature, infini dans ses vœux, et nous le croyons sans peine. Mais précisément cette infinité de nos vœux, cette Volonté que Descartes assurait avec profondeur être aussi bien infinie chez l'homme que chez Dieu, elle nous permet de supposer comme possible un élan vital illimité, un élan vital sans matière qui a peut-être existé ou qui existera. Et nous ne pouvons faire l'opération inverse, imaginer une matière pure, indépendamment de l'élan vital. L'esprit éteint demeure de l'esprit. « L'univers matériel lui-même, défini comme la totalité des images,

est une espèce de conscience, une conscience où tout se compense et se neutralise, une conscience dont toutes les parties éventuelles s'équilibrent les unes les autres par des réactions toujours égales aux actions, s'empêchent réciproquement de faire saillie[1]. » L'esprit éteint garde l'empreinte de son mouvement, le rythme élémentaire de son ancienne durée : dans l'entropie vers laquelle le principe de Carnot conduirait l'univers, l'univers n'existerait encore qu'en tant qu'énergie spirituelle, mais une énergie réduite à se conserver sans changer, une durée nue qui, comme dans une étendue cartésienne sans Dieu, n'aurait plus la force de lier deux de ses moments.

Or l'élan vital, s'il était arrivé à ce terme, à cet équilibre indéfini de vie ralentie, de chaleur égalisée, de conscience neutralisée, ne comporterait pas d'individus. Si au contraire il était illimité il n'en comporterait pas davantage. Le monde d'individus, où nous vivons et dont nous sommes, implique un élan fini : un élan, et c'est pourquoi nous sommes esprit ; fini, et c'est pourquoi nous sommes matière ; élan fini et c'est pourquoi nous sommes individus. « L'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, tantôt contrarié, et l'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte[2]. » Mais en quoi consistent ces obstacles ? La matière n'est pas ce qui ralentit l'élan vital, puisqu'elle ne se conçoit que comme son ralentissement même et qu'elle n'est que l'élan vital ralenti. Que reste-t-il donc à la matière de positif pour être l'obstacle que tourne ou que pénètre l'élan vital lorsqu'il « se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme d'indétermination et de liberté ? » Nous naissons tous platoniciens et M. Bergson se trouve comme Platon devant le problème de l'Autre. Le bergsonisme est un spinozisme retourné et mobilisé, et M. Bergson se trouve comme Spinoza devant le problème des modes. C'est au même moment des trois systèmes que se pose la difficulté et que s'ouvre le hiatus.

Le dualisme de l'élan vital et de la matière serait donc inexplicable, comme d'ailleurs tout dualisme. C'est ce qu'avait sans doute vu Spinoza lorsque, trouvant devant lui le dualisme des deux attributs de la substance, il noya le problème, et pensa qu'une infinité d'attri-

1. *Matière et Mémoire*, p. 263.
2. *Évolution Créatrice*, p. 276.

buts était, du point de vue de l'explication philosophique, plus claire qu'une dualité d'attributs. De même quand M. Bergson nous parle de « la dualité de tendance impliquée dans l'élan originel et la résistance opposée par la matière à cet élan », ne considérons en principe que l'unité réelle de l'élan. Nous rencontrerons peut-être ensuite sur notre chemin cette dualité comme un point de vue dérivé, mais peut-être aussi le dualisme lui-même, comme chez Spinoza, nous apparaîtra-t-il comme provisoire et illusoire en face de l'infinitisme qui se révèlera comme l'expression vivante de l'unité de l'élan. Infinitisme de modes et non d'attributs, c'est-à-dire existence des individus.

Cette utilisation du spinozisme était déjà au fond de la doctrine de Leibnitz. Le monadisme résoud la substance spinoziste en une infinité de substances qui sont les individus, et dans cet infinitisme disparaît le dualisme de l'étendue et de la pensée. Pareillement le dualisme de la matière et de l'élan vital disparaîtra du bergsonisme si, dans l'élan vital, nous mettons l'accent sur la production des individus.

Pouvons-nous concevoir l'élan vital sans individus ? Parfaitement. « A la rigueur, dit M. Bergson, rien n'empêcherait d'imaginer un individu unique en lequel, par suite de transformations réparties sur des milliers de siècles, se serait effectuée l'évolution de la vie. Ou encore, à défaut d'un individu unique, on pourrait supposer une pluralité d'individus se succédant en une série unilinéaire. Dans les deux cas l'évolution n'aurait eu, si l'on peut s'exprimer ainsi, qu'une seule dimension [1]. » Or la vie ne s'est pas développée ainsi. Un leibnitzien nous dirait que ce monde possible n'est point passé à l'être parce qu'il comportait moins de perfection qu'un monde d'individus. Et, dans un sens, il aurait raison. En comparant ce que serait la vie d'un individu unique et ce qu'est la vie d'un monde où il y a une infinité d'individus, nous verrons pourquoi le second correspondait mieux à la nature et au mouvement de l'élan vital, nous aurons par conséquent une vue sur cette nature et ce mouvement.

Si l'élan vital cosmique diffère en complication de l'élan vital que nous éprouvons en nous, il n'en diffère pas en nature. Or l'élan vital que nous éprouvons en nous est un complexus de tendances tel que l'une de ces tendances ne peut se développer entièrement qu'en en

1. *Évolution Créatrice*, p. 58.

excluant d'autres. « Chacun de nous, en jetant un coup d'œil rétrospectif sur son histoire, constatera que sa personnalité d'enfant, quoique indivisible, réunissait en elle des personnes diverses qui pouvaient rester fondues ensemble parce qu'elles étaient à l'état naissant ; cette indécision pleine de promesses est même un des plus grands charmes de l'enfance. Mais les personnalités qui s'entrepénètrent deviennent incompatibles en grandissant, et comme chacun de nous ne vit qu'une seule vie, force lui est de faire un choix. Nous choisissons en réalité sans cesse, et sans cesse aussi nous abandonnons beaucoup de choses. La route que nous parcourons dans le temps est jonchée des débris de tout ce que nous commencions d'être, de tout ce que nous aurions pu devenir. Mais la nature, qui dispose d'un nombre incalculable de vies, n'est point astreinte à de pareils sacrifices. Elle conserve les diverses tendances qui ont bifurqué en grandissant. Elle crée, avec elle, des séries divergentes d'espèces qui évolueront séparément [1]. »

Ce fossé entre notre élan vital et celui de la nature pourrait encore, semble-t-il, se combler quelque peu. Le progrès de notre vie ne consiste pas seulement à choisir une personnalité parmi les personnalités indécises et fondues de notre enfance. Il peut consister aussi à savoir conserver, concilier et même acquérir un certain nombre de personnalités, non indécises, mais prononcées, et non fondues, mais organisées. La coexistence pathologique de plusieurs personnalités, étudiée par les psychologues, n'est qu'un grossissement de la vie normale. Nous sommes tous plus ou moins comme maître Jacques. La société monte en nous plusieurs mécanismes qui ont leur siège social dans notre corps, mais que nous ne confondons pas, et ces mécanismes sociaux sont embranchés sur des mécanismes (ou, si l'on veut, des dynamismes) personnels qui tendent à faire plusieurs personnalités successives. Dès que nous sommes en face de quelqu'un qui a l'habitude de l'un de nos mécanismes, et qui ne nous connaît que par lui, nous jouons spontanément ce mécanisme, et nous aurions le sentiment d'une incongruité si au lieu de celui-là nous en présentions un autre. Plus une vie intérieure est riche, plus elle tend à se résoudre en un jeu, en une société de personnalités. C'est sur cette tendance, sur ce courant que sont branchés les grands génies créateurs du drame et du roman. A la limite on trouverait un état de disponibilité infinie

1. *Évolution Créatrice*, p. 109.

comme celui d'Amiel, qui se prête à toutes les personnalités, et se trouve si mal à l'aise, si gauche dans une seule.

Cette diversité de personnes, qui existe chez l'enfant, chez l'homme cultivé, chez l'artiste, la société la voit de mauvais œil : car l'idéal de la société est un idéal militaire, où chaque personnalité formerait un rouage social exact, fidèle, constant. Et la société est en cela puissamment aidée par la matière. Cette multiplicité de personnes incluses dans notre élan vital, elle demeure presque toujours réfrénée et simplement virtuelle à cause de l'unité de notre corps : toutes les personnes, obligées de se servir du même corps, deviennent à peu près la même personne. Le mélange indécis de personnalités qui coexistent chez l'enfant s'accorde avec une indécision et une instabilité du corps. Et l'homme qui a gardé en lui cette complexité de personnes éprouve plus ou moins l'existence de son corps comme une gêne et une chaîne.

Les personnalités qui s'entrepénètrent dans l'élan vital ont une tendance à se distinguer à mesure que l'élan vital s'explicite. Mais la philosophie cherchera une explication plus profonde que le passage spencérien de l'homogène à l'hétérogène. Comme l'avait montré Ribot, l'unité de notre personne est avant tout l'unité de notre corps, une unité biologique. En conclurons-nous que la matière est, comme le disaient les scolastiques, principe d'individualité ?

En partie seulement. L'individualité est à la fois déposée par l'élan vital et donnée virtuellement dans la matière. D'une part « la matière a une tendance à constituer des sujets isolables, qui se puissent traiter géométriquement », mais ce n'est chez elle « qu'une tendance. La matière ne va pas jusqu'au bout [1] ». D'autre part « concluons... que la vie n'en manifeste pas moins une recherche de l'individualité et qu'elle *tend* à constituer des systèmes naturellement isolés, naturellement clos [2] ». On s'explique assez difficilement que la vie et la matière, qui sont l'inversion l'une de l'autre, manifestent cependant la même tendance. C'est que, pour M. Bergson, l'organisation de l'individu serait l'interférence d'un mouvement qui se fait et d'un mouvement qui se défait. « La vie est un mouvement, la matérialité est un mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. De ces

1. *Évolution Créatrice*, p. 11.
2. *Id.*, p. 16.

deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte entre eux un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. Cette organisation prend pour nos sens et pour notre intelligence la forme de parties entièrement extérieures à des parties dans le temps et dans l'espace [1]. » C'est ainsi que pour Spinoza il n'y a modes de la pensée que d'un point de vue qui implique l'étendue, et modes de l'étendue que d'un point de vue qui implique la pensée [2]. Du point de vue de la substance, c'est-à-dire du point de vue de Dieu, il n'y a pas de modes : car les modes sont les affections de la substance, et Dieu ne pâtit pas. Pour M. Bergson la matière et la vie, prises en elles-mêmes, sont des mouvements indivisibles, commes les attributs pris du point de vue de la substance sont essences sans affections. Mais c'est au contact de la matière que la vie s'explicite en individualités, c'est au contact de la vie que la matière se résoud en multiplicité. A vrai dire il y avait déjà, en chacune des deux, multiplicité, mais multiplicité implicite et virtuelle : dans la vie multiplicité de fusion, dans la matière interaction universelle. La matérialité oblige la vie, la vie oblige la matérialité à la multiplicité distincte et réelle. La multiplicité vivante, telle que nous la fait éprouver l'intuition de l'élan vital, ne devient multiplicité de parties extérieures les unes aux autres que dans son contact avec la matière. « La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle [3]. »

Ainsi c'est en s'insérant dans la matière que la vie passe de la multiplicité virtuelle à l'individualité distincte, et c'est en recevant le courant de la vie que la matière passe de l'état d'interaction universelle à un plan où elle comporte des lignes d'action. Non seulement les besoins de l'action, l'élan de la vie en action, découpent dans la matière les systèmes clos que sont les individus, mais ces individus eux-mêmes continuent cet élan en isolant par la perception, pour les utiliser dans l'action, des parties déterminées de la matière. « Les corps bruts sont taillés dans l'étoffe de la nature par une *perception* dont les ciseaux suivent, en quelque sorte, le pointillé des lignes sur

1. *Évolution Créatrice*, p. 271.
2. *Éthique*, I, scolie 2 du théor. 8.
3. *Id.*, p. 280.

lesquelles l'*action* passerait [1]. » Mais notre corps est constitué lui aussi par le pointillé des lignes sur lesquelles passe l'élan de la vie, l'action de ce courant vital qui va de germe à germe au sein d'une même espèce, d'espèce à espèce à l'intérieur de la vie. M. Bergson dit bien que « tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même ». Évidemment. Mais la nature, c'est-à-dire l'élan vital et l'élan de l'espèce humaine, n'agissent pas autrement que nous, puisque cet élan nous en sommes. La mort suffit à nous avertir que l'individualité du corps vivant est relative à l'espèce, qui est elle-même relative à l'élan vital, ainsi que la subdivision de la matière et la constitution de systèmes sont relatifs à notre perception et à notre science.

Cette continuité qui va de l'élan vital à la perception était d'ailleurs mieux marquée dans *Matière et Mémoire*. « Déjà le pouvoir conféré aux consciences individuelles de se manifester par des actes exige la formation de zones matérielles distinctes qui correspondent respectivement à des corps vivants [2]. » Les zones d'action impliquent un intérêt localisé sur ce qui est utile à cette action. La vie implique le refus chez l'être vivant de considérer autre chose que des moyens d'agir. « Nos besoins sont donc comme autant de faisceaux lumineux qui, braqués sur la continuité des qualités sensibles, y dessinent des corps distincts. Ils ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se tailler dans cette continuité un corps, puis d'y délimiter d'autres corps avec lesquels celui-ci entrera en relations comme avec des personnes. Établir ces rapports tout particuliers entre des portions ainsi découpées de la réalité sensible est justement ce que nous appelons vivre. » Vivre c'est donc, pour l'élan vital comme pour nous, décomposer par une force intérieure l'extérieur en parties, et la vie organise la matière par le même artifice de division qui nous sert à la « mécaniser ». Il en est d'ailleurs de la division de la durée comme de la division de la matière. « La durée où nous nous regardons agir, et où il est utile que nous nous regardions, est une durée dont les éléments se dissocient et se juxtaposent ; mais la durée où nous agissons est une durée où nos états se fondent les uns dans les autres [3]. »

1. *Évolution Créatrice*, p. 13.
2. *Matière et Mémoire*, p. 220.
3. *Id.*, p. 225.

Ainsi l'existence individuelle est en puissance dans la nature de la vie et dans la nature de la matière, mais ce qui, pour la vie, la fait passer à l'acte, c'est la matière, et ce qui, pour la matière, la fait passer à l'acte, c'est la vie. Elle n'est donnée qu'idéalement dans l'une et l'autre prise à part, elle est donnée réellement par leur contact.

Quand nous allons par les mathématiques à la limite de la matière, nous voyons que cette limite est l'extériorité absolue. Le monde géométrique se compose de figures extérieures les unes aux autres, et l'étendue géométrique est la possibilité indéfinie de cette extériorité. Si nous voulons prendre une idée réelle de la matière, il nous faut en prendre une vue intérieure, la concevoir comme interaction universelle. Mais interaction n'est pas action, et il suffit du plus léger glissement pour que cette vue *réelle* de la matière interaction universelle se change en la vue *utile* de la matière extériorité universelle, disponibilité infinie de parties impénétrables : l'une et l'autre vues sont comme le cercle et le polygone à un nombre infini de côtés. L'impénétrabilité de la matière exprime en termes physiques cette idée d'extériorité. Telle est la direction de la matière que la vie épousera pour réaliser des êtres extérieurs les uns aux autres, c'est-à-dire des individus. Mais la vie seule fait passer cette extériorité virtuelle à une extériorité réelle.

D'autre part la vie dans son principe est liberté, indétermination, choix. Mais tout choix implique risque, toute liberté est une *periculosa libertas*. L'existence de la matière, l'inversion du courant vital, sont dus peut-être à un échec dans un risque couru : une grande partie a pu être tentée, à la suite de laquelle il a fallu payer. Quoiqu'il en soit, le choix n'a pas seulement une cause efficiente, à savoir la liberté, il a aussi une cause déficiente, à savoir une nécessité, la nécessité de choisir, l'impossibilité de réaliser à la fois des possibles qui s'excluent. La vie est constituée par un ensemble de tendances qui ne peuvent se développer en coexistant, entre lesquelles elle doit choisir, et tout choix implique un sacrifice. Mais précisément l'existence des individus représente, pour la vie, avec le maximum de choix un minimum de risque. Elle permet à l'élan vital de faire tous les choix possibles, même des choix contradictoires, surtout des choix contradictoires, et il se trouve que ces contradictions deviennent le meilleur aliment de la vie, le meilleur bois qu'elle puisse brûler pour empêcher l'énergie de se dégrader et l'esprit de s'éteindre. Ainsi, dans la monadologie, il fallait, pour contribuer à la perfection du tout, qu'une infi-

nité de points de vue fût réalisée, et un monde d'individus comportait seul, pour Leibnitz, la perfection qui appartient au meilleur des mondes possibles. Dans l'évolution créatrice, le monde réel est fait d'une infinité de mondes impossibles, et on pourrait jusqu'à un certain point donner de l'individu cette définition : un monde impossible. Un monde qui n'est reconnu impossible qu'après avoir été tenté, pendant le court moment d'une existence individuelle, après avoir été un instant possible, après avoir formé un pont fragile qui ne s'est écroulé que lorsque quelque chose y a eu passé. L'individualité est, pour l'élan vital limité, un moyen analogue à celui qu'employa Didon pour faire tenir toute la superficie d'une ville dans l'espace d'une peau de bœuf : elle la découpa en lanières minces qui tracèrent l'emplacement d'un rempart. L'individualité est donc donnée dans l'élan vital avec l'existence du choix et la liberté du choix. Mais sans la matière elle restait pure possibilité. Sans la matière elle eût ressemblé à cette multiplicité de fusion que nous trouvons en nous, où demeurent virtuelles toutes sortes de personnalités qui s'entrepénètrent. Pour que ces personnalités deviennent extérieures les unes aux autres, c'est-à-dire réelles, il leur faut une matière. Alors nous nous comportons à peu près comme l'élan vital lui-même. Et cela de deux manières, par le moyen de deux matières, — par la paternité, matérielle et spirituelle, ou par les créations du génie. On est père non par la procréation (l'acte sexuel est bien plutôt une fin de l'individu qui procrée qu'un commencement de l'individu procréé), mais par l'éducation. Or élever des enfants, c'est généralement réaliser en autrui un possible qu'on n'a pas pu réaliser en soi-même, ou tout au moins qu'on ne peut plus réaliser. Emma Bovary, enceinte, souhaite un fils, parce qu'étant homme elle croit qu'il incarnera toute la vie de liberté et de force qu'elle-même n'a pu que douloureusement rêver. Seule la matière d'un autre corps humain, plus ou moins relié au nôtre, nous donne le moyen de réaliser nos possibles intérieurs ou l'illusion de croire que nous les réalisons. Mais Montaigne disait qu'il aimerait mieux engendrer un enfant de l'accointance des Muses que de l'accointance de sa femme. Et les enfants ainsi engendrés, ceux par lesquels un Michel-Ange, un Molière, un Rubens, un Beethoven extériorisent leurs possibles intérieurs, ils ont besoin, eux aussi, de matière, ils ne se forment qu'en se soumettant aux lois de la création organique, à la substance du marbre, aux règles du théâtre, à l'optique de la peinture, à la mathématique de la musique. La multiplicité virtuelle impliquée

dans la vie ne devient donc individualité réelle que par la matière.

Alors se pose le vieux problème platonicien. L'individu existe-t-il vraiment, et dans quelle mesure existe-t-il ? L'individu, disait Comte, est une abstraction sociale. Ne serait-il pas dans le bergsonisme une abstraction de l'élan vital, une coupe sur l'élan vital ? Il est l'élan vital, puisque l'élan vital s'élance en individus ; mais il n'est pas l'élan vital, puisque l'élan vital ne s'arrête pas à des individus. Nous sommes balancés d'une idée qui affirme l'individu à une idée qui le nie. Ne nous en plaignons pas. Ce balancement nous met en pleine réalité de mouvement, en pleine circulation de ce qui se fait et de ce qui se défait.

La vie est distincte des individus qu'elle traverse. Le mépris de la nature pour les individus nous montre déjà qu'elle n'attache d'importance qu'au courant sur lequel bourgeonne un instant l'individu. Dans leur réalité profonde tous les vivants se tiennent. Devons-nous conclure avec Schopenhauer que l'individualité est une illusion ? Quelles que soient les grandes analogies de direction entre Schopenhauer et M. Bergson, la communauté de plan sur lequel ils pensent, les concordances des deux systèmes, il n'en est pas moins vrai que Schopenhauer trouve le néant là même où pour M. Bergson gît l'intuition unique du réel, à savoir dans la réflexion sur nous-mêmes. Le néant de l'individu paraît prouvé à Schopenhauer par ce fait que nous ne pouvons prendre conscience de notre moi « en lui-même et indépendamment des objets de connaissance et de volonté. Dès que nous nous avisons de pénétrer en nous-mêmes et que, dirigeant l'œil de l'esprit vers le dedans, nous voulons nous contempler, nous ne réussissons qu'à aller nous perdre dans un vide sans fond ; nous nous faisons à nous-mêmes l'effet de cette boule de verre creuse, du vide de laquelle sort une voix, mais une voix qui a son principe ailleurs ; et au moment de nous saisir nous ne touchons, ô horreur ! qu'un fantôme sans substance[1] ». Il ne s'agit pas d'une boule de verve, mais d'un globe obscur dans les entrailles duquel nous devons, comme le géant Phtos de Victor Hugo, fouiller péniblement, fructueusement. Pour Schopenhauer l'individualité est une erreur absolue, pour M. Bergson elle est un moment de la réalité, et, comme toute réalité implique la durée, il n'y a rien, en somme, de plus réel que ce moment.

C'est que M. Bergson a creusé avec plus d'application et de pro-

1. *Le Monde comme Volonté*, I, 290

fondeur que Schopenhauer, moins de génie vivant et plus de patience lucide. Ce que Schopenhauer dit de l'individualité dans la vie, M. Bergson ne le dit que de la division dans la matière. Pour Schopenhauer le principe d'individuation appliqué à la Volonté ne fait que dessiner les lignes du désir et de la souffrance possibles ; la première étape de la libération par la vérité consiste à effacer par la pitié ces lignes individuelles, et à prendre conscience de la Volonté comme d'une réalité unique et universelle. C'est un peu à cette façon du principe d'individuation que nous découpons, pour M. Bergson, la matière. « Les contours distincts que nous attribuons à un objet, et qui lui confèrent son individualité, ne sont que le dessin d'un certain genre d'influence que nous pourrions exercer en un certain point de l'espace. C'est le plan de nos actions éventuelles qui est renvoyé à nos yeux, comme par un miroir, quand nous apercevons les surfaces et les arêtes des choses [1]. » Schopenhauer dirait que le plan de nos passions est renvoyé à nos yeux, comme par un miroir, quand nous déployons les duretés et les piquants de notre personnalité égoïste, et la vie pour nous c'est ce monde de passions. La philosophie lui paraît une manière de nous guérir de notre individualité (il voyait dans Spinoza l'Ancien Testament de sa « bonne nouvelle »). Elle est pour M. Bergson un moyen d'aller jusqu'au bout de notre individualité et d'y trouver l'être.

Mais aller jusqu'au bout de l'individualité c'est cesser plus ou moins d'être un individu. La vie ne suit les directions de la matière que pour réagir contre elle. Dans la mesure où l'individuation est imposée par la matière, la vie s'efforce de réagir contre l'individuation, de balancer la tendance à s'extérioriser par une tendance à se réunir. L'amour n'est autre chose que le sentiment de l'unité vitale retrouvée par delà l'individu. Il y a, dit M. Bergson, « dans la genèse de l'individu une hantise de la forme sociale, comme s'il ne pouvait se développer qu'à la condition de scinder sa substance en éléments ayant eux-mêmes une apparence d'individualité, et unis entre eux par une apparence de sociabilité [2] ». De sorte que la forme sociale et la forme individuelle sont, dans une certaine mesure, indiscernables, contenues également dans l'élan vital qui « n'est ni unité pure ni multiplicité pure ; si la matière à laquelle il se communique le met en demeure d'opter pour

1. *Évolution Créatrice*, p. 12.
2. *Id.*, p. 282.

l'une des deux, son option ne sera jamais définitive : il sautera indéfiniment de l'une à l'autre. L'évolution de la vie dans la double direction de l'individualité et de l'association n'a donc rien d'accidentel. Elle tient à l'essence même de la vie[1]. »

Et si l'individualité nous conduit à la réalité de la vie, elle n'est pas cette réalité. Les moments suprêmes de l'individu, il les éprouve quand il cesse d'être individu pour vibrer dans le courant même de la vie, celui qui va d'un germe à un germe. C'est pourquoi il ne saurait y avoir d'individualité parfaite. « L'individualité loge son ennemi chez elle. Le besoin même qu'elle éprouve de se perpétuer dans le temps la condamne à ne jamais être complète dans l'espace[2]. » Et une individualité parfaite serait une individualité faite, une individualité qui ne durerait plus. Il y a dans l'élan vital une exigence d'individus, l'exigence d'un passage par les individus, l'exigence de briser les individus.

Pas d'individualité sans matière, parce que l'élan vital ne peut se soumettre la matière qu'en lui obéissant d'abord. Mais cette obéissance n'en demeure pas moins une chaîne et un poids. Toute organisation individuelle « est à la merci de la matérialité qu'elle a dû se donner ». Dans cette lutte inégale la matérialité finit toujours par l'emporter. Et ce n'est pas seulement par son poids de matérialité que l'individu fait obstacle à l'élan vital. « Chaque espèce se comporte comme si le mouvement général de la vie s'arrêtait à elle au lieu de la traverser[3]. » Presque tout dans l'espèce nous paraît organisé pour le bien de l'espèce seule, et presque rien pour le bien de l'élan vital dans son ensemble, ni pour le bien de l'individu seul. Mais quand nous passons de l'animal à l'homme, la part de l'individu devient plus visible, et chaque individu tend à se comporter comme si le mouvement général de la vie s'arrêtait à lui. Il s'indigne volontiers qu'il en soit autrement, et les poètes romantiques ont prêté une voix à cette indignation. « La vie en général est la mobilité même ; les manifestations particulières de la vie n'acceptent cette mobilité qu'à regret et retardent constamment sur elle[4]. » L'individu, en lequel la vie se manifeste, se développe, progresse, devient donc bien vite un poids mort de la vie, un essai pour peser sur elle, l'encrasser, l'enrayer.

1. *Évolution Créatrice*, p. 283.
2. *Id.*, p. 14.
3. *Id.*, p. 276.
4. *Id.*, p. 139.

« L'acte par lequel la vie s'achemine à la création d'une forme nouvelle, et l'acte par lequel cette forme se dessine, sont deux mouvements différents et souvent antagonistes. Le premier se prolonge dans le second, mais il ne peut s'y prolonger sans se distraire de cette direction, comme il arriverait à un sauteur qui, pour franchir l'obstacle, serait obligé d'en détourner les yeux et de se regarder lui-même [1]. » Ce qui sauve la vie, c'est la mort des individus.

Nous parlions plus haut des affinités héraclitéennes du bergsonisme. Nous disions comment une philosophie de la mobilité implique une philosophie des contraires. C'est ainsi que l'élan vital porte de plusieurs façons, avec lui, des contraires qui en sont inséparables : nous ne voyons pas son mouvement propre indépendamment du mouvement inverse du sien, celui de la matière ; ces formes de la vie que sont les individus et les espèces, elles sont en même temps des arrêts de la vie ; l'intelligence figure sur la terre la plus haute des réussites de l'élan vital, et en même temps elle nous fait tourner le dos à cet élan, elle nous empêche de coïncider intérieurement avec lui. Et ces contraires se résolvent en réalité, en réalité mobile, par des compromis, des inventions originales, des *modus vivendi* analogues à celui qui se traduit par l'organisation. Ou plutôt ces contraires, ces compromis sont les termes par lesquels l'intelligence interprète en son langage analytique un acte par lui-même éminemment simple.

L'individu, et surtout l'individu intelligent, c'est l'élan vital dans son contact le plus complet avec la matière, c'est la marque du pied que cet élan pose un moment pour s'élancer plus avant. La vie individuelle, c'est la vie rivée à un organisme, c'est-à-dire à la matière. Le mythe platonicien qui fait du corps la prison de l'âme peut assez bien se traduire en termes bergsoniens. Appelons-le la prison de la vie. Mais il faudrait un terme comme celui d'*ergastolo* qui associe l'idée de prison à celui de travail mécanique. Toutes les forces positives, vie, conscience, mémoire, sont en droit, du point de vue de l'élan vital, des totalités ; la vie, en l'être vivant, serait en droit totalité de l'élan vital, et notre égoïsme naturel forme le débris impuissant de cette totalité ; la perception est en droit perception du tout ; la mémoire est en droit conscience de tout notre passé, de tout le passé de la vie. Le fait qui les limite, les spécialise, est de l'ordre privatif. Et il les limite pour un effort, il les spécialise pour un travail. « Ce n'est pas dans l'objet,

1. *Évolution Créatrice*, p. 140.

disait Leibnitz, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout ; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes[1]. » Disons les nécessités d'actions distinctes, la division du travail vital représentée par les individus.

La vie individuelle, étant physique, est limitée par la matière, et, pour l'intelligence, est limitée dans la matière. Mais il est, sur ses bords, des points par où nous éprouvons et voyons le saut de l'élan vital hors de la matière, c'est-à-dire hors de l'individu. D'abord l'amour. Ce qui sauve dans l'individu humain l'élan vital, c'est la génération sexuée. M. Bergson remarque qu'elle n'est qu'un luxe presque superflu dans le monde végétal, où sa présence nous révèle peut-être un caractère original et profond de l'élan vital, antérieur à la séparation des règnes. C'est dans l'amour, dans la reproduction, dans la maternité, que l'individu cesse presque d'exister statiquement pour devenir le lieu de passage de la vie. Mais mieux encore que ces moments privilégiés de l'individu, la vie sociale nous montre un état de l'élan vital différent de l'état individuel, puisqu'une société est un être dynamique sans substrat physique, sans corps, quoique pourvu de mémoire et de quasi-conscience, ou même de supra-conscience. La sociologie est en voie de progrès assez rapides pour nous permettre bientôt de mettre sous ces termes autant de riche contenu qu'en présentent chez M. Bergson les termes psychologiques correspondants. L'étude intérieure des sociétés humaines nous fera saisir bien des caractères aujourd'hui inattendus de l'élan vital, sur lequel M. Bergson n'a pratiqué, jusqu'ici du moins, que des coupes psychologiques et cosmologiques.

III

LA LIBERTÉ

Il ne serait sans doute pas exact de dire que la philosophie de M. Bergson a cristallisé autour du problème de la liberté. Même sa

1 *Monadologie*, par. 60.

thèse sur les *Données immédiates* ne considère pas la liberté comme un problème primordial et essentiel. Elle vise à établir une certaine conception de la vie psychologique, fondée sur la distinction de la qualité et de la quantité, et sur la dissociation des différentes durées. La liberté, pour reprendre une phrase célèbre de Napoléon III, apparaît comme le couronnement et non comme la base d'une institution philosophique. Et ce couronnement lui-même, l'auteur de l'*Essai* lui donnerait peut-être volontiers la forme subtile d'une fumée. Il veut montrer que le problème de la liberté est un faux problème, que le discuter longuement et pesamment doit procurer d'une façon nécessaire, et par l'automatisme même du discours, la victoire du déterminisme. Le déterminisme ressemble à une éclipse de la vie par le langage et par la science, éclipse analogue à l'éclipse de soleil qu'expliqua le disciple d'Anaxagore. L'explication du déterminisme fournie, la liberté apparaît non seulement comme une donnée immédiate, mais comme le type de la donnée intuitive, qui ne saurait devenir médiate sans entrer dans le système d'illusions décrit.

Et pourtant cette question de la liberté, posée de façon un peu accessoire dans la thèse de M. Bergson, a tenu plus tard la plus grande place dans le développement de son influence et de sa pensée. Ravaisson écrivait dans son *Rapport* de 1869 : « La question capitale de la liberté n'a point donné lieu à des écrits spéciaux qui aient été remarqués. » Est-ce cette phrase qui déclencha la série des grandes thèses sur la liberté ? Mais, de 1871 à 1888, la thèse sur la liberté passa, dans le monde des philosophes, pour la thèse des thèses. Celles de Fouillée, de Boutroux, de M. Bergson ont charpenté l'axe, formé l'arbre de couche de la philosophie universitaire depuis 1871, et la dispute de la liberté tint presque alors, sur la montagne Sainte-Geneviève, la place qu'occupait au moyen-âge la dispute des universaux. Déjà, au temps des disputes molinistes ou jansénistes, le problème de la liberté, sous sa forme religieuse, avait pris l'étonnante extension qui allait finir par lui faire bouleverser des États. Comme au XVIIe siècle la doctrine augustinienne de la grâce avait, dans une certaine mesure, fait fonction de réaction nationale contre le semi-pélagianisme ultramontain, de même, peut-être, une philosophie française de la liberté réagit-elle naturellement, au XIXe, contre le déterminisme scientiste des Anglais. Et rappelons l'influence du kantisme, qui avait posé la question sur le terrain original et fécond des antinomies. Or la thèse de M. Bergson a été la dernière de ces grandes thèses sur la liberté.

Elle a formulé quelques paroles décisives qui ont empêché que le problème fût posé encore en ses termes anciens, si féconds en disputations interminables.

Et la philosophie développée ensuite dans *Matière et Mémoire* et surtout dans l'*Évolution Créatrice* fut bien une philosophie de la liberté. Cette liberté, qui était un πρότερον χρόνῳ du bergsonisme, finit par en devenir aussi un πρότερον λόγῳ. Le philosophe a trouvé comme donnée première du monde ce qu'il avait découvert comme donnée immédiate de la conscience : un fait de liberté.

Pourtant cette idée de la liberté, qui s'est montrée si efficace à l'extérieur et à l'intérieur de la philosophie de M. Bergson, a soulevé beaucoup de résistances, n'a pas paru claire. Les difficultés et les contradictions auxquelles M. Bergson a montré que les déterministes sont conduits, on en a trouvé l'analogue dans celles auxquelles on a cru réduire la doctrine bergsonienne de la liberté. Mais la vraie contradiction serait peut-être que M. Bergson eût donné une doctrine complète, terminée, satisfaisante parce que satisfaite, de la liberté. Car « une définition parfaite ne s'applique qu'à une réalité faite ». Pour prendre conscience de la liberté, il nous faut l'envisager dans l'acte qui se fait, et non pas dans l'acte fait et dans la réalité faite. Ce qui se fait, n'étant pas fini, ne se définit pas. Ce qui est défini, étant fini, ne se fait plus. Si la thèse de M. Bergson n'a abordé la problème de la liberté que de biais, si elle s'attache d'abord au problème de la vie psychologique, de la personnalité et de la durée, c'est que la liberté n'est autre chose que l'acte de notre vie psychologique, le fait de notre personnalité, le rythme ou la tension de notre durée. Elle figure à la fois, pour M. Bergson, le type du fait authentique et le type du faux problème. Il ne faut pas la traiter comme un problème à résoudre, mais comme un fait à constater : « La liberté est donc un fait, et parmi les faits que l'on constate il n'en est pas de plus clair[1]. » — Peut-être l'épithète de lumineux conviendrait-elle ici mieux que celle de clair. Le fait de la liberté n'est pas plus pour l'individu libre ce qu'il y a de plus clair que l'œil n'est pour l'œil ce qu'il y a de plus visible. Nous penser c'est nous déterminer, nous spécifier, nous diviser.

Le déterminisme se meut dans un monde pensé, dans un monde d'objets distincts et faits. Si la liberté l'imite, apprend sa langue, elle est perdue. « Toute l'obscurité vient de ce que les uns et les autres

1. *Essai*, p. 168.

se représentent la délibération sous forme d'oscillation dans l'espace, alors qu'elle consiste en un progrès dynamique où le moi et les motifs eux-mêmes sont dans un continuel devenir, comme de véritables êtres vivants. Le moi, infaillible dans ses constatations immédiates, se sent libre et le déclare ; mais dès qu'il cherche à s'expliquer sa liberté, il ne s'aperçoit plus que par une espèce de réfraction à travers l'espace. De là un symbolisme de nature mécaniste, également impropre à prouver la thèse du libre-arbitre, à la faire comprendre et à la réfuter [1]. » Nous coïnciderons au contraire avec une réalité libre si nous nous plaçons à l'intérieur de ce progrès dynamique, de ce devenir, de cette réalité vivante. Mais la réalité de la liberté ne faisant qu'un avec cette réalité de l'être intérieur, il est naturel que M. Bergson n'ait approfondi sa doctrine de la liberté (encore un peu extérieure dans l'*Essai*) qu'au fur et à mesure de son déroulement philosophique, de sa prise plus forte et plus profonde sur cet être intérieur, du progrès dynamique et du devenir de sa philosophie elle-même.

« Il faut, disait-il dans l'*Essai*, chercher la liberté dans une certaine nuance ou qualité de l'action même, et non dans un rapport de cet acte avec ce qu'il n'est pas ou avec ce qu'il aurait pu être [2]. » Il faut la chercher dans le rapport de cet acte avec ce qu'il est, ou plutôt avec ce qui l'est éminemment, c'est-à-dire la conscience vivante. « On appelle liberté le rapport du moi concret avec l'acte qu'il accomplit [3]. » On a reproché à M. Bergson d'avoir confondu spontanéité et liberté. Il s'en est défendu dans *Matière et Mémoire*. « La liberté n'est nullement ramenée par là à la spontanéité sensible. Tout au plus en serait-il ainsi chez l'animal, dont la vie psychologique est surtout affective. Mais chez l'homme, être pensant, l'acte libre peut s'appeler une synthèse de sentiments et d'idées, et l'évolution qui y conduit une évolution raisonnable [4]. » La spontanéité de tout l'être intéresse l'intelligence et la raison, et il n'y a qu'à convenir (comme c'est je crois la pensée de M. Bergson) d'appeler liberté la spontanéité humaine, parce qu'elle intéresse une plus grande intensité d'être que la spontanéité animale et couvre un plus vaste champ de conscience. L'essentiel est de ne pas peser l'acte libre, expression de tout l'être, dans les balances de l'intelligence, ni surtout d'en faire un système de balances

1. *Essai*, p. 140
2. *Id.*, p. 139.
3. *Id.*, p. 167.
4. *Matière et Mémoire*, p. 205

entre les mains de l'intelligence. Mais si on peut se conformer à l'usage en laissant à la sphère des actes humains ou supra-humains, et à elle seule, l'étiquette de liberté, M. Bergson n'hésite pas à attribuer à toutes les formes de la vie cette liberté de deuxième zone qu'est l'indétermination, non négative, mais positive, apportant de l'être, constituant de l'être (de même qu' « individu » n'est pas une simple négation de la divisibilité matérielle). « Les corps vivants, du plus simple au plus compliqué, sont autant de mécanismes de plus en plus subtils destinés à tourner de mieux en mieux le déterminisme de la matière brute et à insérer une somme croissante d'imprévisibilité dans le monde... Je ne vois, pour ma part, aucune difficulté à distinguer çà et là dans l'univers des *zones d'indétermination*, juste autant qu'il y a d'êtres vivants. En ce sens, la contingence physique n'est jamais une pure négation, je veux dire une simple absence de détermination ; c'est toujours un apport positif, une victoire (d'ailleurs imparfaite et précaire) remportée sur la matière organisée par l'organisation [1]. » La vie s'expliquerait dès lors comme une marche à la liberté.

En réalité M. Bergson entend le mot liberté en deux sens, qui ne s'opposent d'ailleurs nullement, et dont la dualité même ne doit être prise par nous que comme une vue sur la complexité de la chose.

D'une part il entend par liberté ce que nous venons de voir, le caractère fondamental et la raison d'être de la vie (dans la limite où ce terme de raison d'être est compatible avec la souplesse imprévisible de l'élan vital). Dans l'*Évolution Créatrice* l'existence du système nerveux, son acte propre d'explosion, qui met « en liberté » une force, paraissent constituer le degré élémentaire de la liberté, un degré plus physiologique encore que psychologique, qu'on peut appeler la possibilité de choix. La représentation de possibles impliquée dans la possibilité de choix fait naître dans l'évolution vitale l'organe de l'œil. « Un choix suppose la réalisation anticipée de plusieurs actions possibles. Il faut donc que des possibilités d'action se dessinent pour l'être vivant avant l'action même. La perception visuelle n'est pas autre chose [2]. » A la limite on aurait même une déduction de la liberté, analogue à celles de Schelling ou de Secrétan. Ainsi Descartes avait transporté en Dieu, à la clef de voûte de l'univers, ce sentiment si vif de la liberté qu'il éprouvait en lui, et sur lequel il avait presque joué son

1. *Bulletin de la Société de Philosophie*, 1903, p. 101.
2. *Évolution Créatrice*, p. 105.

existence. Pour M. Bergson un monde qui dure, c'est un monde où il y a de la liberté ; la liberté, qui chez Kant ne pouvait exister que hors du temps, est donnée ici avec le temps, c'est-à-dire avec l'être même de l'univers. « Plus j'approfondis ce point, plus il me paraît que, si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui s'y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute dans tel système artificiellement isolé, comme un verre d'eau sucrée, mais dans tout le concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui peut y trouver place [1]. »

D'autre part, et en un autre sens, M. Bergson restreint la liberté à des états de crise, à des moments de volonté forte où notre personne donne tout entière. « moments de notre existence où nous avons opté pour quelque décision grave, moments uniques dans leur genre, et qui ne se reproduiront pas plus que ne reviennent, pour un peuple, les phases disparues de son histoire [2] ». L'acte libre, c'est l'acte « dont le moi seul aura été l'auteur [3] ». Mais précisément ces actes sont rares. La cause de la plupart de nos actes est étrangère à notre moi réel, doit être cherchée dans l'automatisme, la routine ou l'imitation. Et ici encore ce qui est vrai de nous l'est de la vie entière. La vie s'explique comme une marche à la liberté, mais une marche semée d'obstacles, où l'échec, sous la forme de la mort, est la règle pour les espèces et pour les individus. L'automatisme de la matière la guette à chaque pas.

Ces deux points de vue ne sont pas opposés. Les actes libres paraissent peut-être peu de chose, numériquement, dans notre moi actuel et dans la nature actuelle, en face des actes automatiques ou des êtres tombés dans l'automatisme. Mais l'actuel ne constitue qu'une coupe dans la durée, — la coupe de l'acte — et l'automatique

1. *Évolution Créatrice*, p. 367.
2. *Id.*, p. 181.
3. *dd.*, p. 127.

a été, en son temps, du libre, ou bien encore l'automatique est un détour momentané que prend la marche à la liberté. Voici une note de l'*Essai* qui met cela au point. « M. Renouvier a déjà parlé de ces actes volontaires, comparables à des mouvements réflexes, et il a restreint la liberté aux moments de crise. Mais il ne paraît pas avoir remarqué que le processus de notre activité libre se continue en quelque sorte à notre insu, à tous les moments de la durée, dans les profondeurs obscures de la conscience, que le sentiment même de la durée vient de là, et que sans cette durée, hétérogène et indistincte, où notre moi évolue, il n'y aurait pas de crise morale. L'étude, même approfondie, d'une action libre donnée ne tranchera donc pas le problème de la liberté. C'est la série tout entière de nos états de conscience hétérogènes qu'il faut considérer[1]. » L'acte libre ne se confond pas avec un de nos moments privilégiés, il plonge dans notre être entier, dans les profondeurs de la personne dont la pointe doit ou devrait agir et créer. Nous sommes réellement nous-mêmes dans le rêve autant que dans la veille, davantage même si nous en croyons Freud. Pourquoi ne saurait-on sans absurdité regarder le sommeil comme un moment où nous serions libres ? Parce que dormir c'est cesser d'agir, c'est être soustrait par la nature même à la possibilité d'agir. Deux conditions sont donc requises dans l'acte libre : une condition de totalité, une condition d'action.

De là le caractère en apparence irrationnel de l'acte libre. Apparence seulement. M. Bergson pourrait parler ici de supra-raison comme ailleurs de supra-conscience. Dans l'acte libre « il arrive que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément, dans certains cas, la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur[2] ». A l'ensemble, et non à tel ou tel motif, à telle ou telle pensée, à telle ou telle raison, simples « vues prises par la conscience quand elle s'analyse. Plus l'analyse se poursuivra, plus on trouvera de raisons ; et on en trouvera à l'infini, cette infinité

1. *Essai*, p. 180.
2. *Id.*, p. 130.

exprimant précisément l'impossibilité de constituer une réalité une avec une multiplicité de vues prises du dehors sur elle... j'oppose la liberté à la nécessité non pas comme le sentiment ou la volonté à l'intelligence, mais comme l'intuition à l'analyse, comme l'unité réelle, vécue et perçue du dedans, à la multiplicité des vues qu'on peut prendre sur elle, comme l'immédiatement saisi par la conscience au médiatement et plus ou moins symboliquement représenté[1] ».

Ainsi, pour M. Bergson, la liberté serait, dans l'ordre de l'action ce qu'est l'intuition dans l'ordre de la connaissance, un contact immédiat avec l'absolu de la vie. L'intuition est un effort qui ne saurait se prolonger longtemps, et qui reste exceptionnel et précaire. L'intelligence, qui est notre état normal, la supplée ordinairement. Pareillement la vie sociale nous permet de laisser en sommeil, en automatisme, les trois quarts de notre personne. Mais il est évidemment bon que nous tournions généralement le dos à l'intuition, que nous appartenions à l'espèce qui a trouvé l'intelligence, et que nous pensions par idées ; notre action, notre libération sont à ce prix. De même un certain automatisme de l'individu est utile à la vie sociale, et, par contrecoup, à l'individu. Bien plus il est utile à la vie de l'esprit, il s'accorde avec l'intelligence, déterministe de sa nature. Allons plus loin, il est utile à la liberté même. On a remarqué que les morales de la liberté, comme celles d'Épicure ou des Jésuites, sont moins hautes, moins fortes, moins individualistes et autonomistes (moins orgueilleuses aussi) que celles du déterminisme, celles d'un stoïcien, d'un janséniste, d'un spinoziste. C'est peut-être, entre autres raisons, que déterminisme implique intelligence, intelligence implique action, et que la synthèse, l'affinité, le rapport causal de l'intelligence et de l'action sont reportés naturellement de l'intelligence de la nature, de l'action sur la nature, à l'intelligence de nous-mêmes, à l'action sur nous-mêmes, — de l'*homo faber* à l'homme sculpteur de sa statue. La connaissance des fatalités qui l'écrasent est pour un Pascal une source de liberté certainement plus éminente que ce sentiment de son libre-arbitre dont Descartes a gardé pendant tout son âge mûr l'agréable saveur. Les mots liberté, personnalité, durée, figurent pour M. Bergson comme trois points de vue pris sur cette réalité qu'est une conscience vivante, agissante, totale. Mais le sentiment de la liberté n'exclut pas plus le sentiment du déterminisme que le présent n'exclut le passé, que l'action n'exclut

1. Bulletin..., 1903, p. 103

la mémoire. C'est un déterminisme que le rapport du moi concret à l'acte qu'il a accompli, — que son rapport aux actes accomplis par ses ancêtres. Mais quand la vie nous apparaît-elle sous cet aspect déterminé ? Quand nous l'envisageons en tant que partie. Notre conduite à un moment donné, notre ligne héréditaire, s'arrêtent et se résolvent en systèmes de déterminations, de fatalités. Mais la totalité de notre moi, la totalité de la vie, au moment où ils donnent leur indivisible élan, peuvent être sentis par nous, du dedans, comme des êtres de liberté.

Quand nous nous plaçons au point de vue du mouvement et de l'actuel, ou plutôt quand nous sommes dans le mouvement et dans l'acte, nous nous sentons, nous nous éprouvons — *sentimus, experimur* — négativement comme des centres d'indétermination, positivement comme des êtres de liberté. Mais quand nous sommes placés au point de vue d'une position, d'un arrêt, d'un acte passé, nous nous pensons comme déterminés, puisque penser c'est déterminer. Un déterminisme est impliqué dans tout intellectualisme, et quand Descartes veut sauver le libre-arbitre, il faut qu'il sacrifie une part de son intellectualisme. La figure intellectualiste que nous donnons invinciblement à notre vie passée nous conduit à une erreur capitale sur la durée, erreur qui est commune d'ailleurs aux théoriciens de la liberté et à ceux du déterminisme, et qui consiste à croire à l'égale possibilité de deux contraires, entre lesquels nous choisissons, dit la doctrine de la liberté, — vers l'un desquels nous inclinent les causes et les motifs déterminants, dit le déterminisme. M. Bergson a fait dans l'*Essai* l'analyse de cette illusion, illusion qui substitue à la réalité psychologique de l'acte la réalité logique des possibles. Ces possibles, ces bifurcations linéaires n'existent que dans notre représentation de l'acte, postérieurement à l'acte. L'être vivant choisit entre des objets, entre les plats et les vins d'une carte de restaurant par exemple ; il ne choisit pas entre des actes, car, pour choisir entre des actes, il faudrait que ces actes fussent déjà accomplis, déjà réalisés, qu'ils eussent figure d'objets. Notre évolution individuelle est bien une évolution créatrice, et en somme une évolution libre, mais c'est, au contraire de l'évolution cosmique, une évolution unilinéaire, ayant à la fois sa *vis a tergo* et son mouvement propre.

Peut-être trouverait-on ici, d'un point de vue bergsonien, une explication de l'erreur qui fait que nous réalisons, que nous imaginons notre vie intérieure et active sous cette figure de bifurcation entre des

contraires, entre des actes possibles. C'est que nous concevons l'individu à l'image de la vie elle-même, ou de l'espèce. Ni l'élan vital, ni les espèces, ni les sociétés ne correspondent à des évolutions unilinéaires ; M. Bergson a fortement insisté là-dessus dans l'*Évolution Créatrice*. La vie se manifeste comme une tendance à réaliser le plus grand nombre de possibles, si contraires, si incompatibles qu'ils soient. Son invention de formes supérieures ne signifie nullement qu'elle abandonne les formes inférieures. Il en est d'une espèce, d'une société humaine, comme de la vie en général : les individus en lesquels se résoud une société, les groupes ethniques, nationaux, religieux en lesquels s'exprime l'espèce humaine, sont autant de possibles coexistants, et la vie par individus répond à la persévérance de chacun de ces possibles dans son être. Mais cette multiplicité de possibles réalisés et coexistants s'arrête à l'individu, je ne dis pas à l'individu psychique, mais à l'individu physique, actif, borné à l'unité de son corps. Cet individu est en elle, il ne l'a pas en lui, et c'est précisément pour cela qu'il est un individu, c'est-à-dire qu'il a un corps, qu'il paraît le délégué de la vie à l'action sur la matière. Plus précisément que comme une multiplicité d'impulsions, la vie nous apparaît comme une multiplicité d'unités d'impulsions, et ces unités d'impulsions ne sont constituées ni par les espèces, ni par les sociétés, qui appartiennent seulement à l'ordre psychique du courant vital, mais par les individus qui appartiennent aussi à l'ordre physique, et qui fournissent les points d'appui physiques du psychique.

D'autre part l'individu, qui se définit positivement comme une puissance de créer, se définit négativement comme une puissance d'annuler tout ce qui dans la réalité psychique et physique, n'est pas utile à sa création, à son action. Annulant ou frappant d'une existence diminuée ce qui n'est pas lui, il a une tendance à se prendre, à se constituer comme une totalité, et il est d'ailleurs, par un certain côté, une totalité : tout homme, dit Montaigne, porte en lui toute la forme de l'humaine condition, — et on pourrait ajouter de la vitale condition. L'animal se comporte comme un tout. La religion et la morale peuvent empêcher l'homme de se comporter comme un tout, mais rien ne peut empêcher qu'il ne se comprenne comme un tout. Un tout à l'image du tout vivant, avec des possibles que l'expérience lui montre bien irréalisés, mais que sa nature d'action lui fait sentir comme réalisables. C'est la fonction de la rêverie que de s'attarder sur ces possibles irréalisés et qui, du fait d'avoir été réalisables dans le passé, nous paraissent

l'être encore. Une historiette plus ou moins vraie, et plus ou moins ridicule, conte que, lorsque Boileau lut à Arnauld l'épître qui comprend ce vers :

Le moment où je parle est déjà loin de moi,

Arnauld fut tellement saisi qu'il fit le tour de la chambre pour essayer d'agripper ce moment qui fuyait. Il semble que nous prenions une attitude de ce genre, que nous assumions dans notre esprit, et même dans notre corps, une sorte de schème moteur, quand nous saisissons un de nos possibles anciens comme si nous pouvions l'infléchir encore en une réalisation actuelle, — quand nous disons : *Si j'avais su !* ou : *Si on avait su*, ou : *Si le nez de Cléopâtre... Si le « grain de sable » de Cromwell...* Ces deux derniers exemples servent d'ailleurs de transition entre l'individu et la nature. Du point de vue psychologique, intérieur à Pierre, il n'existe pas de monde où Pierre aurait su ce qu'il n'a pas su quand il a épousé une créature injurieuse ou placé ses économies en valeurs russes. Au point de vue psychologique, intérieur à Cléopâtre, il n'existe pas de monde où Cléopâtre aurait un nez écrasé. Mais du point de vue social, extérieur à Pierre, il existe des Paul, des Jacques, des Thomas, qui ont épousé des femmes charmantes et qui ont garni leur portefeuille avec de bonnes valeurs. Du même point de vue extérieur à Cléopâtre il existe des Antoine, providences des jolies femmes, et des Octave, à qui un beau nez ne fait pas plus d'effet qu'un nez camus quand leurs intérêts politiques sont en jeu. Cette tendance de la vie à réaliser simultanément, sous forme d'individus, des possibles contraires, ou ennemis, les sociétés l'utilisent pour embrancher sur elle la division du travail. L'individu à son tour l'utilise en la reflétant, en se concevant lui-même comme une société, comme une nature, comme une coexistence de possibles dans le passé et dans le présent, alors que l'idée des possibles, la faculté du choix ne se conçoit qu'en fonction de l'avenir. La rêverie consiste précisément à revenir sur ces possibles passés (ces futurs antérieurs de la vie psychologique), à vivre par l'imagination des vies que nous n'avons pas vécues, ou que nous ne pouvons pas vivre : le jeune homme qui rêve sa vie dans l'avenir peut oublier de la vivre dans le présent, le vieillard rêve des vies dans son passé pour se consoler de ne plus pouvoir les vivre dans le présent. Il est curieux que l'*Uchronie* de Renouvier et le *Napoléon Apocryphe* soient presque les seuls échantillons (et médiocres) de littérature uchroniques, alors que la faculté d'uchronie est si naturelle, si invin-

cible, à l'homme et à l'historien. Mais précisément la rêverie, l'uchronie correspondent à des instants de détente et d'inaction ; l'action est un état de tension, un état « chronique ». Il n'y a rien à quoi un homme qui accomplit vraiment un acte, qui vit dans l'action, c'est-à-dire, en somme, dans le maximum possible de liberté, pense moins qu'à la liberté et aux problèmes sur la liberté. Ce n'est pas à un Bonaparte que peut arriver l'aventure de la feuille de charmille. Villiers de l'Isle Adam, dans l'admirable *Ève Future*, a écrit ce qu'on pourrait appeler l'*Uchronie* d'Édison. Édison y vit le comble de l'absurdité et ne put en lire trois pages.

Il faudrait attaquer ainsi de plusieurs côtés, et par une série d'exemples et de sondages le problème de la liberté bergsonienne. L'essentiel serait de le maintenir toujours en fonction du temps (l'*Essai* pourrait être intitulé *Durée et Liberté*). Mais quand nous nous sommes placés vraiment dans le courant de la durée, que nous l'avons épousé comme le flux même de la vie et de notre être, nous voyons que ces mots de liberté et de libre-arbitre correspondent, presque autant que celui de déterminisme, à des concepts artificiels et raides, nous comprenons toute l'étendue de ce que veut dire M. Bergson quand il écrit, avec un peu d'exagération voulue, que le problème de la liberté est un faux problème. Tout au moins est-ce un problème qui a besoin d'un réajustement, et c'est à le rectifier (ou plutôt à l'assouplir, car ici la pensée en ligne droite est précisément l'ennemie) qu'a travaillé M. Bergson. Il a été amené à donner, sur le terrain précis et restreint des définitions et du vocabulaire philosophique, ces éclaircissements à la *Société de Philosophie* :

« Le mot *liberté* a pour moi un sens intermédiaire entre ceux qu'on donne d'habitude aux deux termes liberté et libre-arbitre. D'un côté, je crois que la liberté consiste à être entièrement soi-même, à agir en conformité avec soi : ceci serait donc, dans une certaine mesure, la liberté morale des philosophes, l'indépendance de la personne vis-à-vis de tout ce qui n'est pas elle. Mais ce n'est pas tout à fait cette liberté, puisque l'indépendance que je décris n'a pas toujours un caractère moral. De plus, elle ne consiste pas à dépendre de soi comme un effet dépend de la cause qui le détermine *nécessairement*. Par là, je reviendrais au sens de libre-arbitre. Et pourtant je n'accepte pas ce sens complètement non plus, puisque le libre-arbitre, au sens habituel du terme, implique l'égale possibilité des deux contraires, et qu'on ne peut pas, selon moi, formuler ou même concevoir ici la

thèse de l'égale possibilité des deux contraires sans se tromper gravement sur la nature du temps. Je pourrais donc dire que l'objet de ma thèse, sur ce point particulier, a été précisément de trouver une position intermédiaire entre la liberté morale et le libre-arbitre. La liberté, telle que je l'entends, est située entre ces deux termes, mais non pas à égale distance de l'un et de l'autre. S'il fallait à toute force la confondre avec l'un des deux, c'est pour le libre-arbitre que j'opterais [1]. »

Dans cet essai de définition, M. Bergson marque lui-même que l'indétermination, la spontanéité, l'indépendance reconnues par sa philosophie n'ont pas toujours un caractère moral. Peut-être pourrait-il reconnaître, avec quelques-uns de ses critiques, qu'elles n'en ont aucun. Mais qu'est-ce à dire sinon que le problème moral ne se ramène pas au problème du libre-arbitre, qu'il constitue un ordre de questions et de réalités nouvelles, que M. Bergson n'a pas jugé à propos d'aborder, tout simplement parce qu'il croit que, si la main humaine est capable de fabriquer bien des serrures, la main des philosophes capable d'en ouvrir beaucoup, il ne croit pas à la possibilité d'une philosophie passe-partout qui pourrait s'appliquer à toutes les portes et qui aurait réponse à toutes les questions ? Un problème doit être traité dans la plénitude d'une durée propre, et non résolu par l'application d'un schématisme abstrait. Si la spontanéité ou la liberté bergsonienne n'ont par elles-mêmes rien de positivement moral, si la totalité de l'être, sa plénitude et sa tension sont aussi bien données dans le monologue de Cléopâtre décidant d'assassiner le fils qui lui reste après avoir assassiné l'autre, que dans le monologue d'Auguste et le *Je suis maître de moi...*, c'est que la liberté bergsonienne ne se comporte au fond pas autrement que la liberté platonicienne (au Xe livre de la *République*) et la liberté kantienne. Elle n'apporte pas plus une doctrine de la moralité qu'une doctrine de l'immortalité. Mais, de même que *Matière et Mémoire*, en montrant l'indépendance de l'esprit relativement au corps, enlève certains obstacles à la croyance en une survivance de l'âme, de même l'*Essai* supprime certains obstacles à la vie et à l'efficace d'une morale. Le bon sens populaire s'est emparé, pour en faire la figure morale du déterminisme, d'une phrase plus ou moins bien comprise de Taine sur le vice et la vertu, produits comme le vitriol et le sucre. Quand Naquet la porta à une tribune parlementaire, Taine ne put faire qu'une réponse assez pauvre, à

1. Vocabulaire technique et critique de la philosophie, art. *Liberté*.

savoir qu'un pervers qui pratique ne doit pas plus être admis dans la société qu'un bossu dans l'armée. C'était faire tenir à peu près toute la morale dans une sorte de chapitre des chapeaux, — les képis de majors et de préfets d'un conseil supérieur de révision. M. Bergson ruine précisément la doctrine qui assimile à une corrue la durée d'un être vivant, le vice et la vertu d'un homme au sucre que fait un diabétique. Il commence par le commencement. Il nettoie et nous rend toute vive la source de la vie morale, qui est la liberté. A d'autres de continuer son œuvre, comme il en a continué d'autres.

Je parlais à ce sujet de Platon et de Kant. Kant, dans sa doctrine de la liberté, n'a guère fait que donner une expression rationnelle et métaphysique à l'admirable mythe d'Er l'Arménien. Rien de plus contraire, en apparence, à la théorie de M. Bergson que l'idée kantienne de la liberté intelligible. M. Bergson plonge la liberté à même la durée, l'identifie avec l'acte même de la chose qui dure. Pour Kant au contraire en posant le temps on pose le déterminisme, et pour sauver la liberté il faut la retirer hors du temps. La liberté c'est le temporel pur, dit M. Bergson ; la liberté c'est l'intemporel absolu, dit Kant. Mais il ne paraît pas que cette différence soit fondamentale. Les deux doctrines se rapprochent, coïncident en ceci, qu'elles font du déterminisme le point de vue de la périphérie, de la quantité, du multiple, du monde matériel auquel nous avons affaire, et de la liberté le point de vue du centre, de l'unité, du monde spirituel. M. Bergson appelle acte libre l'acte « dont le moi seul aura été l'auteur [1] », c'est-à-dire dans lequel auront donné tout entiers cette nature que nous avons, selon le mythe platonicien, choisie, ce caractère intelligible dont nous sommes responsables selon Kant. Platon et Kant disent que c'est d'une décision libre que l'âme entière émane. M. Bergson retournerait la proposition. « C'est de l'âme entière, écrit-il, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental [2]. » Mais cette proposition n'est nullement contradictoire de celle qu'elle retourne. Lorsque M. Bergson dit que la décision libre émane de l'âme entière, on ne saurait imaginer que cette âme entière ne soit pas elle-même une âme de liberté. La différence consisterait seulement en ceci, que sa liberté se crée dans la durée, par une série d'actes libres,

1. *Essai*, p. 127.
2. *Id.*, p. 128.

unis ensuite en une multiplicité de fusion (le déterminisme nous apparaît quand nous fixons notre esprit sur le détail de cette multiplicité), tandis que pour Kant elle se crée hors du temps, par un acte libre unique. Mais enfin le rapport kantien entre le caractère intelligible et le caractère empirique ressemble fort au rapport bergsonien entre le moi profond et le moi superficiel. Certes nous sommes automates en les trois quarts de nos actions, — et bien plus. Ces actions automatiques, comme le caractère empirique, « constituent, réunies, le substrat de notre activité libre, et jouent vis-à-vis de cette activité le même rôle que nos fonctions organiques par rapport à l'ensemble de notre vie consciente ». Mais précisément cette vie automatique a été d'abord consciente, et, dans une certaine mesure, libre ; ce caractère empirique est le dépôt d'un caractère intelligible qui n'est jamais tout fait comme chez Kant, mais qui se fait sans cesse dans l'unité progressive d'une boule de neige ; l'acte libre répond « à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de toute notre expérience passée[1] ». J'ai cité plus haut le passage de l'*Essai* où M. Bergson faisait de l'acte libre un acte où nous nous décidons « sans raison, peut-être contre toute raison ». Pour Kant, au contraire, non seulement nous croyons à la liberté par un acte de notre raison, de cette raison pure qui ne comporte qu'un usage pratique, mais il semble bien que nous ayons choisi notre caractère intemporel par un acte de raison transcendante. La raison étant législatrice par sa forme, on pourrait aussi bien dire qu'elle s'est donné librement sa loi hors du temps. M. Bergson, qui étend à toute l'intelligence ce rôle législateur et pratique que Kant attribue à la raison, lui soustrait la liberté. Retenons simplement des deux doctrines l'esprit qui identifie la liberté au mouvement par lequel la totalité du moi se porte, chez M. Bergson, le long du temps, et, chez Kant, du monde hors du temps au monde dans le temps.

Dans les deux théories notre liberté c'est notre absolu, et notre absolu c'est notre totalité. Non certes, pour M. Bergson, la totalité d'un donné (qui ne pourrait s'exprimer que par un déterminisme), mais la totalité d'un élan, d'une force qui, au lieu d'être donnée, donne, et donne toute. Et l'on irait peut-être de la liberté à la morale en passant de la force qui donne toute à la force qui donne tout, qui donne tout par le fait qu'elle donne toute. La théorie bergsonienne

1. *Essai*, p. 130.

de la liberté participe de l'élan même de la liberté. Elle nous paraît indéterminée parce qu'elle n'est pas déterministe. Elle nous paraît inachevée parce qu'elle demeure ouverte, ouverte encore, dans l'ordre théorique, à la création philosophique, comme elle est ouverte, dans l'ordre pratique, à la création morale.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 7 SEPTEMBRE 1923
PAR F. PAILLART
A ABBEVILLE (FRANCE)

4 1767

Thibaudet

Le bergsonisme

B
2430
.B43
T5.
vol.I

BROWNLINE

nrf

PRIX : 20 fr.

(Souscription A : 15 fr. Souscription B : 18 fr.)